

Das neutestamentliche Ehescheidungsrecht im Rahmen des jüdischen Rechts

INAUGURAL - DISSERTATION
zur Erlangung des akademischen Grades eines
Doktors der Rechte
durch die
Rechts- und Staatswissenschaftliche Fakultät
der
Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster

vorgelegt von
Ulrich Nembach
aus Breslau

1969

Das neutestamentliche
Ehescheidungsrecht
im Rahmen des
jüdischen Rechts

Digitized by the Internet Archive
in 2026

Das neutestamentliche Ehescheidungsrecht im Rahmen des jüdischen Rechts

INAUGURAL - DISSERTATION
zur Erlangung des akademischen Grades eines
Doktors der Rechte
durch die
Rechts- und Staatswissenschaftliche Fakultät
der
Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster

vorgelegt von
Ulrich Nembach
aus Breslau

1969



Erster Berichterstatter: Prof. Dr. H. Kiefner

Zweiter Berichterstatter: Prof. Dr. D. Nörr

Dekan: Prof. Dr. H. Seidenfus

Tag der mündlichen Prüfung: 11. Februar 1969

Inhaltsverzeichnis

Quellen- und Literaturverzeichnis	I
Abkürzungsverzeichnis	XIII
Einleitung	1
1. Kapitel Das jüdische Ehescheidungsrecht	3
I. Die Rechtsentwicklung des Judentums in neustamentlicher Zeit	3
II. Die Begriffe "Ehe" und "Scheidung"	6
1. Der Begriff "Ehe"	6
2. Der Begriff "Scheidung"	7
III. Die gesetzlichen Grundlagen der Scheidung	11
1. Die Gesetzestexte und ihre Problematik	11
2. Voraussetzung und Gang der Scheidung einer Ehe und einer Verlobung	12
3. Die Wirkungen der Scheidung einer Ehe und einer Verlobung	15
IV. Die gebotene Scheidung einer Ehe und einer Verlobung	18
1. Die gebotene Scheidung einer Ehe	18
2. Die Folgen bei Verdacht eines Ehebruchs	23
3. Die gebotene Scheidung einer Verlobung	24
V. Die Fälle einer nicht gebotenen Scheidung einer Ehe und einer Verlobung	27
1. Die Auslegung Schammais	28
2. Die Auslegung Hillels	29
3. Die Auslegung Akibas	31

VI. Die Scheidung einer Ehe und einer Verlobung im Alltag	32
1. Die Häufigkeit der nicht gebotenen Scheidung	32
2. Die Häufigkeit der gebotenen Scheidung	34
2. Kapitel Die Stellung des Neuen Testaments zur Ehescheidung	36
I. Die Stellung des Markus-Evangeliums	36
II. Die Stellung des Matthäus-Evangeliums	42
1. Einzelexegese der matthäischen Texte zur Ehescheidung	42
2. Das Ergebnis der Einzelexegese	58
III. Die Stellung des Lukas-Evangeliums	59
IV. Die Stellung des Johannes-Evangeliums	61
V. Die Stellung des Paulus	64
1. Paulus und das Problem der Ehescheidung	64
2. Einzelexegese zu 1. Kor. 7	65
3. Gesamtexegese der in der Einzelexegese gefundenen Aussagen	75
VI. Die Stellung der Haustafeln	78
VII. Zusammenfassung	83
3. Kapitel Die Beziehungen zwischen dem jüdischen und dem neutestamentlichen Ehescheidungsrecht	87
I. Der neue Begriff der Ehescheidung im neutestamentlichen Recht	87

II. Die Beschränkung	
der Fälle von Ehescheidungen	90
1. Die Fälle von $\pi\omicron\pi\upsilon\epsilon\iota\alpha$ als	
Ausnahmen des neutestamentlichen	
Ehescheidungsverbots	90
2. Die Voraussetzungen für eine	
Ausnahme von dem neutestamentlichen	
Ehescheidungsverbot	91
3. Die Ausnahmeregelung als Strafe	92
III. Die Rezeption jüdischer Regelungen	
durch das Neue Testament	94
1. Die Rezeption	
von materiellen Vorschriften	94
2. Die Rezeption	
von formellen Vorschriften	95
IV. Die Möglichkeit der Rezeption	97
1. Die Voraussetzungen für die Rezeption	
von materiellen Rechtsvorschriften	98
2. Die Voraussetzungen für die Rezeption	
des formellen Rechts	100
V. Zusammenfassung	103

LITERATURVERZEICHNIS

A. Quellen

1) Urtexte

Ancient Near Eastern Texts, Relating to the Old Testament, ed. James B. Pritchard, 2. Aufl. 1955.-

Altorientalische Texte zum AT, ed. Hugo Greßmann, 2., völlig neugestaltete und stark vermehrte Aufl., 1926.-

Aramaic Documents of the Fifth Century B.C., ed. G.R. Driver, 1954.-

Biblia Hebraica, ed. Rudolf Kittel und Paul Kahle, Nachdr. d. bisherigen Aufl. von 1952, 1966.-

Codex iuris canonici, Pii X. Pontificis Maximi, iussu digestus Benedicti Papae XV., 1956.-

Corpus iuris civilis, editio stereotypa, 1880.-

Corpus Papyrorum Judaicarum, ed. Victor A. Tcheri-cover - Alexander Fuks, 3 Bde, 1957-1964.-

Discoveries in the Judean Desert II, Les Grottes des Murabba'at, ed. P. Benoit, J.T. Milik and R. de Vaux, 1960.-

Josephi opera, ed. B. Niese, 7 Bde., 1887-1895.-

Novum Testamentum Graece, curavit Eberhard Nestle, Novis curis elaboraverunt Erwin Nestle und Kurt Aland, 25. Aufl., 1967.-

Rabbinische Texte, hrsg. K.H. Rengstorf, 1953 ff.-

Synopsis Quattuor Evangeliorum, ed. Kurt Aland, 1964.-

Talmud, babylonischer, 18 Bde., 1922-1923.-

Talmud, Jerusalemer, 8 Bde., 1922.-

Tosephta, ed. M.S. Zuckermann, 1880.-

Vaux, R.de, Les Grottes de Murabba'at et leurs Documents, Revue biblique 60, 1953, S.245 ff.-

2) Übersetzungen

Der babylonische Talmud, neu Übertragen durch Lazarus Goldschmidt, 12 Bde., 1929-1936.-

The Babylonian Talmud, Translated into English with notes, glossary and indices. J. Epstein, 35 Bde., 1958-1960.-

B. Hilfsmittel

Bauer, Walter, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Nachdruck der 5. Auflage, 1963.-

Blaß, Friedrich - Debrunner, Albert, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 11. Auflage, 1961.-

Die Religion in Geschichte und Gegenwart, herausgegeben von Kurt Galling, 3. Auflage, 7 Bde., 1957-1965.-

Encyclopaedia Judaica, Chefredaktion Jakob Klatzkin, bisher erschienen 8 Bde., 1928-1931.-

Gesenius, Wilhelm - Kautzsch, E., Hebräische Grammatik, 28. Auflage, 1909.-

Goldschmidt, Lazarus, Subject Concordance to the Babylonian Talmud, 1959.-

Grether, Oskar, Hebräische Grammatik für den akademischen Unterricht, 2. Auflage, 1955.-

Jüdisches Lexikon, hrsg. von Georg Herlitz und Bruno Kirschner, 5 Bde., 1927-1930.-

Köhler, Ludwig - Baumgartner, Walter, Lexikon in Veteris Testamenti Libros, 2 Bde., 1958.-

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begründet von G. Kittel, fortgef. von G. Friedrich, 1933 ff.-

C. Literatur

Abbott, T.K., A critical and exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians, in: ICC, abgedruckt 1953.-

Baltensweiler, Heinrich, Die Ehebruchsklauseln bei Matthäus, in: Theologische Zeitschrift, Basel 15 (1959), S.340 ff.-

Baltensweiler, Heinrich, Die Ehe im Neuen Testament, 1967.-

Barth, Gerhard, Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: Bornkamm, Günther - Barth, Gerhard - Held, Heinz-Joachim, Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium, 1961.-

Becker, Ulrich, Jesus und die Ehebrecherin, 1963.-

Benzinger, Familie und Ehe bei den Hebräern, in: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, ed. A. Hauck, Bd. V, 3. Aufl., 1898, S.738 ff.-

Birnbaum, S.A., The Bar Masnashah Marriage Deed, Its Relation with other Jewish Marriage Deeds, 1962.-

Blau, Ludwig, Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief, Eine historische Untersuchung T. 1.2., 1911/12.-

Bloch, Moses, Die Civilprocess-Ordnung nach mosaisch-rabbinischem Rechte, 1882.-

Bonnard, P., L'évangile selon Saint Matthieu, 1963.-

Bonsirven, Joseph, Le Divorce dans le Nouveau Testament, 1948.-

Bonsirven, Joseph, Nisi fornicationis causa, in: Recherches de Science Religieuse, 35 (1948), S.442 ff.-

Bornhäuser, Karl, Die Bergpredigt, in: Beiträge zur Förderung der christlichen Theologie, Reihe 2,7; 2. Aufl., 1927.-

Bornkamm, Günther, Die Stellung des Neuen Testaments zur Ehescheidung, ein Gutachten, in: Evang. Theologie, 7. Jg., 1947/48, S.283 ff.-

Bousset, Wilhelm, Der erste Brief an die Korinther, in: Die Schriften des Neuen Testaments, ed. W.Bousset u. W.Heitmüller, 2 Bde., 1917.-

Bultmann, Rudolf, Das Evangelium des Johannes, 13. Aufl., Göttingen 1953, in: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begr. von H.A.W. Meyer, dazu: Ergänzungsheft, 2. Aufl., 1957.-

Bultmann, Rudolf, Jesus, 1958.-

Bultmann, Rudolf, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 6. Aufl. 1964., dazu Ergänzungsheft, 2. Aufl., 1962.-

Bultmann, Rudolf, Theologie des Neuen Testaments, 5. Aufl., 1965.-

Cole, R.A., The Gospel according to St. Mark, 1961.-

Conzelmann, Hans, Der Brief an die Epheser, in: Das Neue Testament Deutsch, Bd. 8, 9. Aufl., 1962.-

Daube, David, The New Testament and Rabbinic Judaism, 1956.-

Delling, G., Paulus' Stellung zu Frau und Ehe, 1931, (Beiträge z. Wissenschaft vom A. u. NT, 4 F., H.3).-

Delling, G., Das Logion Mark. X, 11 (und seine Abwandlungen) im Neuen Testament, in: Novum Testamentum I, 1956, S.263 ff.-

Deluz, Gaston, A Companion to I Corinthians, 1963.-

Dibelius, Martin, Jesus, 2. Aufl., 1949.-

Dibelius, Martin, Die Pastoralbriefe, bearbeitet von Hans Conzelmann, in: Handb. zum NT, begr. von H.Lietzmann, ed. G.Bornkamm, 13, 3. Aufl., 1955.-

Dibelius, Martin, Die Formgeschichte des Evangeliums, 4. Aufl., hrsg. von Günther Bornkamm, 1961.-

Dibelius, Martin - Greeven, Heinrich, An die Kolosser, Epheser, an Philemon, in: Handbuch zum Neuen Testament, begr. von H.Lietzmann, ed. G.Bornkamm, Bd. 12, 3. Aufl., 1953.-

Driver, G.R. - Miles, John, Assyrian Laws, 1935.-

Driver, G.R. - Miles, John, The Babylonian Laws, 2 Bde., 1952/55.-

Driver, G.R., A critical and exegetical Commentary on Deuteronomy, 3. Aufl., 1951, in: ICC.-

Egar, Otto, Rechtsgeschichtliches zum Neuen Testament, 1918.-

Eichholz, Georg, Auslegung der Bergpredigt, 1965.-

Eichmann, Eduard, Lehrbuch des Kirchenrechts, neu bearb. und Herausgb. von Klaus Mörsdorf, Bd. II, 11. Aufl., 1967.-

Epstein, L.M., Marriage Laws in the Bible and the Talmud, 1942.-

Falk, Z.W., Hebrew Law in Biblical Times, 1964.-

Falk, Z.W., The Kethubba of Marabba'at, Journal of Jewish Studies XV, 1964, S.157 ff.-

Fassel, B. Hirsch, Das mosaisch-rabbinische Civilrecht, 2 Bde., 1852-1854.-

Fassel, B. Hirsch, Das mosaisch-rabbinische Gerichtsverfahren, 1858.-

Fassel, B. Hirsch, Die mosaisch-rabbinische Tugend- und Rechtslehre, 2. Aufl., 1862.-

Feine, Paul - Behm, Johannes - Kümmel, Werner Georg, Einleitung in das Neue Testament, 14. Aufl., 1965.-

Foerster, Werner, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Bd. I, 2. durchgehend Neubearb. Aufl., 1955.-

Gaechter, Paul, Das Matthäus-Evangelium, 1963.-

Girgensohn, Herbert, Die Bergpredigt, 1962.-

Gould, Ezra P., Critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark, in: ICC, 8. Aufl., 1948.-

Grundmann, Walter, Das Evangelium nach Lukas, in: Theologischer Handkommentar zum NT, ed. E.Fascher, Bd. III, 2. Aufl., 1961.-

Greeven, Heinrich, Zu den Aussagen des Neuen Testaments über die Ehe, in: Zeitschrift für evang. Ethik, 1 (1957), S.109 ff.-

Gulak, A., Das Urkundenwesen im Talmud, 1935, S.52 ff.-

Haenchen, Ernst, Der Weg Jesu, 1966.-

Hauck, Friedrich, Das Evangelium des Markus, in: Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Bd. II, 1931.-

Hauck, Friedrich, Das Evangelium des Lukas (Synoptiker II) in: Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, ed. Althaus u.a., Bd. III, 1934.-

Hauck, Friedrich, Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes, in: Das Neue Testament Deutsch, 4. Bd., 6./7. Aufl., 1956.-

Héring, Jean, La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens, in: Commentaire du Nouveau Testament, Bd. VII, o.J.-

Hesse, Hans Gerd, Evangelisches Ehescheidungsrecht in Deutschland, 1960.-

Holzmeister, U., Die Streitfrage über die Ehescheidungstexte bei Matthäus 5,32; 19,9 in: Biblica, 26 (1945), S. 133 ff.-

Horst, Friedrich, Ehe im Alten Testament, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Bd. 2, 1958, Sp. 316 ff.-

Jeremias, Joachim, Die Briefe an Timotheus und Titus, in: Das Neue Testament Deutsch, ed. Paul Althaus, Bd. 4, 6./7. Aufl., 1956.-

Jeremias, Joachim, Die missionarische Aufgabe in der Mischehe, (I. Cor. 7,16) in: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann, 2. Aufl., 1957, S. 255 ff.-

Jeremias, Joachim, Die Bergpredigt, in: Calwer Hefte, 3. Aufl., 1961.-

Jeremias, Johannes, Das Evangelium nach Lukas, 1930.-

Jörs, Paul - Kunkel, Wolfgang, Römisches Privatrecht, 3. Aufl., 1949.-

Kahana, K., The Theory of Marriage in Jewish Law, 1966.-

Kaser, Max, Das römische Privatrecht, 2 Bde., in: Handbuch der Altertumswissenschaft, 10. Abtlg., 3. Teil, 3. Bd., 1. und 2. Abschn., 1955-59.-

Ketter, Peter, Die beiden Korintherbriefe, in: Herders Bibelkommentar, ed. E. Kalt und W. Lauck, Bd. XIV, 1937.-

Koffmahn, Elisabeth, Die Doppelurkunden aus der Wüste Juda, 1968.-

Klostermann, Erich, Das Matthäusevangelium, in: Handbuch zum NT, Bd. 4, 2. Aufl., 1927.-

Klostermann, Erich, Das Lukasevangelium, 2. Aufl. (in: Handbuch zum NT Nr.5), 1929.-

Kümmel, Werner Georg, Verlobung und Heirat bei Paulus (I. Cor. 7,36-38) in: Neutestamentliche Studien für R.Bultmann, 2. Aufl., 1957, S.275 ff.

Kürzinger, Joseph, Die Briefe des Apostel Paulus, die Briefe an die Korinther und Galater, in: Echter Bibel, 1959.-

Kuß, Otto, Die Briefe an die Römer, **Korinther und Galater**, in: Das Neue Testament, ed. A.Wikenhauser u.O.Kuß, 6. Bd., 1940.-

Lagrange, M.J., Évangile selon Saint Matthieu, 7. Aufl., 1948.-

Lagrange, M.J., Évangile selon Saint Luc, in: Etudes Bibliques, 8. Aufl., 1948.-

Lagrange, M.J., Das Evangelium von Jesus Christus, übersetzt von Otto Kuß, 1949, 413 ff.-

Levy, Ernst, Hergang der römischen Ehescheidung, 1925.-

Levy, Ernst, West Roman vulgar Law, the Law of Property, 1951.-

Liermann, Hans, Evangelisches Kirchenrecht und Staatliches Eherecht in Deutschland, in: Existenz und Ordnung, Festschrift Erik Wolf, 1962, S. 109 ff.-

Lietzmann, Hans, An die Korinther I und II, in: Handbuch zum NT, begr. von H.Lietzmann, ed. G. Bornkamm, Bd. 9, 4. Aufl., 1949.-

Lipsius, Justus Hermann, Das Attische Recht und Rechtsverfahren, von M.H.E. Meier und G.F.Schömann, dargestellt von Lipsius, 1905-15.-

Lohmeyer, Ernst, Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon, in: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begr. von Meyer, 13. Aufl., 1964.-

Lohmeyer, Ernst - Schmauch, Werner, Das Evangelium des Matthäus, in: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Begründet von H.A.W.Meyer, Sonderband, 2. Aufl., 1958.-

Lüddekens, E., Aegyptische Eheverträge, 1960.-

Marxsen, Willi, Einleitung in das Neue Testament, 3.Aufl., 1964.-

May, Georg, Die Stellung des deutschen Protestantismus zu Ehescheidung, Wiederverheiratung und kirchlicher Trauung Geschiedener, 1965.-

Michaelis, Wilhelm, Ehe und Charisma bei Paulus, in: Zeitschrift für systematische Theologie, ed. Carl Stange, 5. Jahrg., 1928, S.426 ff.-

Michaelis, Wilhelm, Paulus und die Frauen, 1931.-

Michaelis, Wilhelm, Das Evangelium nach Matthäus, 2 Bde., 1948.

Michaelis, W., Einleitung in das Neue Testament, 1961, 3. Aufl.-

Mischna, Mischnayoth, Pointed Hebrew Text, Introduction., ed. P.Blackman, 6 Bde., 1951-56.-

Moule, C.F.D., The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon, in: The Cambridge Greek Testament Commentary, 1958.-

Nörr, Dieter, Die Evangelien des Neuen Testament und die sogenannte hellenistische Rechtskoine, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, ed. M. Kaser, W. Kunkel u.a., Romanistische Abteilung, 78. Bd., 1961, S.92 ff.-

Nörr, Dieter, Die Auflösung der Ehe durch die Frau nach altbabylonischem Recht, in: Studi in onore di Emilio Betti, Vol. III, 1962, S.505 ff.

Nörr, Dieter, Rechtsgeschichtliche Probleme in den Evangelien, in: Kontexte Bd. 3, 1966, S.98 ff.-

Noth, Martin, Die Gesetze im Pentateuch, in: Gesammelte Studien zum AT, 3. Aufl., 1966.-

Noth, Martin, Das vierte Buch Mose, Numeri, in: ATD, Bd. 7, 1966.-

Oepke, Albrecht, Ehe I., in: Reallexikon für Antike und Christentum, 1959, Bd. IV, S.650 ff.-

Plautz, Werner, Die Frau in Ehe und Familie, Dissertation, 1959.-

Plautz, Werner, Monogamie und Polygamie im Alten Testament, in: Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, 75, (1963), S. 3 ff.-

Plautz Werner, Die Form der Eheschließung im Alten Testament, in: Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, 76, (1964), S.298 ff.

Plummer, Alfred, A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke, in: ICC, 5. Aufl., 1922.-

Preisker, Herbert, Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten, 1927.-

Preisker, Herbert, Ehe und Charisma bei Paulus, in: Zeitschrift für systematische Theologie, 6. Jahrg. 1929, S.91 ff.-

v. Rad, Gerhard, Das fünfte Buch Mose, in: ATD, Bd. 8, 1964.-

Rawlinson, A.E.J., St. Mark, Nachdruck der 1. Aufl. 1960.-

Reicke, Bo., Neuzeitliche und neutestamentliche Auffassung von Liebe und Ehe, in: Novum Testamentum, I(1956), S.21 ff.-

Rendtorff, Heinrich, Der Brief an die Epheser, in: Das Neue Testament Deutsch, Bd. 8, 1933.-

Rengstorf, Karl-Heinrich, Die neutestamentlichen Mahnungen an die Frau, sich dem Manne unterzuordnen, in: Verbum Dei manet in aeternum, Festschrift Otto Schmitz, ed. Werner Foerster, 1953, S.131 ff.-

Rengstorf, Karl-Heinrich, Mann und Frau im Urchristentum, in: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes NRW., Geisteswissenschaften, Heft 12, 1954.-

Rengstorf, Karl-Heinrich, Das Evangelium nach Lukas, in: Das Neue Testament Deutsch, Teilband 3, 10.Aufl., 1965.-

Rengstorf, K.-H. und L.Rost, Die Mischna, Text, Übersetzung, Erklärung, ursprünglich, hrsg. von G.Beer und O.Holtzmann, jetzt hrsg. von K.H.Rengstorf und L.Rost, 1912 ff.-

Robertson, Archibald and Plummer, Alfred, A critical and exegetical commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians, 2. Aufl., Nachdruck 1953.-

Robinson, J. Armitage, St. Paul's Epistle to the Ephesians, 2. Aufl., 3. Nachdr., o.J.-

Rost, Leonhard, Fragen zum Scheidungsrecht, in Gen. 12, 10-12, in: Gottes Wort und Gottes Land, Festschrift H.W.Hertzberg, 1965, S.186 ff.-

Schlatter, Adolf, Der Evangelist Johannes, 1930.-

Schlatter, Adolf, Das Evangelium des Lukas, 1931.-

Schlatter, Adolf, Paulus der Bote Jesu, 1934.-

Schlatter, Adolf, Die Evangelien nach Markus und Lukas, in: Schlatters Erläuterungen zum Neuen Testament, 2. Teil, 1947.-

Schlatter, Adolf, Die Briefe an die Galater, Epheser, Kolosser und Philemon, in: Schlatters Erläuterungen zum Neuen Testament, 7. Teil, 1949.-

Schlatter, Adolf, Die Korintherbriefe, in: Schlatters Erläuterungen zum Neuen Testament, 6. Teil, 1950.-

Schlatter, Adolf, Der Evangelist Matthäus, 1963.-

Schlier, Heinrich, Über das Hauptproblem des 1. Briefes an die Korinther, in: Evangelische Theologie, 8 (1948/49) S.462 ff. und Die Zeit der Kirche, 1956, S.147 ff.-

Schlier, Heinrich, der Brief an die Epheser, 2.Aufl., 1958.-

Schmid, Josef, Das Evangelium nach Markus, in: Regensburger Neues Testament, 3. Aufl., 1954.-

Schmid, Josef, Das Evangelium nach Lukas, in: Regensburger Neues Testament, ed. A.Wikenhauser u. O.Kuß, 3. Bd., 3. Aufl., 1955.-

Schmid, Josef, Das Evangelium nach Matthäus, in: Regensburger Neues Testament, 3. Aufl., 1956.-

Schniewind, Julius, Das Evangelium nach Matthäus, in: Das Neue Testament Deutsch, 1. Bd., 6./7. Aufl., 1956.-

Schniewind, Julius, Das Evangelium nach Markus, in: Das Neue Testament Deutsch, 1. Bd., 6./7. Aufl., 1956.-

Sickenberger, J., Das Leben Jesu nach den vier Evangelien, in: Biblische Zeitfragen, Folge 10, H. 4/6 und 12/13, 1915-31.-

Sickenberger, J., Die Unzuchtklausel im Matth.-Evang., in: Theologische Quartalschrift, 123 (1942), S.189 ff.-

Sickenberger, J., Zum Verständnis der Bergpredigt, in: Klerus-Blatt, Organ der Diözesan-Priestervereine Bayerns, 24 (1943), Nr. 6-9.-

Sickenberger, J., Zwei Äußerungen zur Ehebruchsklausel bei Matthäus, in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, 42 (1949), S.202 ff.-

Staab, Karl, Die Unauflöslichkeit der Ehe ..., in: Festschrift für Eduard Eichmann, 1940, S.435 ff.-

Staab, Karl, Zur Frage der Ehescheidungstexte im Matth.-Evang., in: Zeitschrift für kath. Theologie, 67 (1943), S.36 ff.,

Staab, Karl, Die Briefe des Apostels Paulus, Die Briefe an die Epheser, Philipper, Kolo~~s~~ser und Thessalonicher, in: Echter Bibel, 1959².-

Staab, Karl, Die Thessalonicherbriefe, die Gefangenschaftsbrie~~f~~e, in: Regensburger Neues Testament, 7. Bd., 3. Aufl., 1959.-

Staab, Karl, Das Evangelium nach Markus und Lukas, in: Echter Bibel, 1956.-

Staab, Karl, Das Evangelium nach Matthäus, in: Echter Bibel, 1963.-

Strack, H.L., Einleitung in Talmud und Midrasch, 1921.-

Strack, H.L. - Billerbeck, Paul, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 2. Aufl., 6 Bde., 1961-1963.-

Strathmann, H., Das Evangelium nach Johannes, in: Das Neue Testament Deutsch, Teilband 4, 6. Aufl., 1951.-

Strecker, Georg, Der Weg der Gerechtigkeit, 2. Aufl., 1966.-

Thalheim, Ehescheidung, in: Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, ed. Georg Wissowa, Bd. 5, 1905.-

Trilling, Wolfgang, Das Evangelium nach Matthäus, in: Geistliche Schriftlesung, ed. W. Trilling, 1/1, 2.Aufl., 1963.-

Vaccari, A., La clausola sul divorzio in Matteo, 5,32; 19,9, in: Rivista Biblica, 3, 1955, S.97 ff.-

Vaccari, A., De matrimonio et divortio apud Matthaeum, in: Biblica, 36 (1955), S.149 ff.-

Vawter, B., The Divorce Clauses in Matthäus 5,32 in: The Catholic Biblical Quarterly, 16 (1954), S. 155 ff.-

Volterra, Edoardo, Osservazioni sul divorzio nei documenti aramaici, in: Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida, Vol. II, 1956, S.586 ff.-

Weidinger, Karl, Die Haustafeln, in: Untersuchungen zum NT, ed. H.Windisch, Heft 14, 1928.-

Weiß, Johannes, Die drei älteren Evangelien, in: Schriften des Neuen Testaments, 1. Bd., 3. Aufl., 1917.-

Wendland, H.D., Die Kirche in der modernen Gesellschaft, 1956.-

Wendland, H.D., Die Briefe an die Korinther, in: Das Neue Testament Deutsch, Bd. 7, 10. Aufl., 1964.-

Wendland, Paul, Die hellenistisch-römische Kultur..., in: Handbuch zum NT, ed. H.Lietzmann, Bd. I, Teil 2, 2.u. 3. Aufl., 1912.-

Wikenhauser, A., Das Evangelium nach Johannes, 3. Aufl., 1961.-

Wolff, Hans Julius, Written and Unwritten Marriages in Hellenistic and Pastclassical Roman Law, 1939.-

Wolff, Hans Julius, Beiträge zur Rechtsgeschichte Altgriechenlands und des hellenistisch-römischen Ägypten, 1961.-

Zahn, Theodor, Das Evangelium des Matthäus, in: Kommentar zum Neuen Testament, 10. Aufl., 1910.-

Zitierweise, Familienname des Verfassers mit Titel der Publikation.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

a.a.O.	am angegebenen Ort
Act.	Acta
Anm.	Anmerkung
Ant.	Josephus, Antiqitates
AT	Altes Testament
ATD	Das Alte Testament Deutsch, Neues Göttinger Bibelwerk
b	Babylonischer Talmud
Bd(e).	Band, Bände
BGB	Bürgerliches Gesetzbuch vom 18. August 1896
can.	Canon
Chr.	Christus
cic.	Codex iuris canonici
D	Codex Bezae Cantabrigiensis
DJD II	Discoveries in the Judean Desert II
Dt.	Deuteronomium
Eph.	Brief an die Epheser
Ev.	Evangelium
Ex.	Exodus
f	folgende(r)(s) Seite, Spalte, Vers, Jahr
ff	folgende Seiten, Spalten, Verse, Jahre
Gal.	Brief an die Galater
Gen.	Genesis
Gitt.	Gittin
Hos.	Hosea
ICC	The International Critical Commentary of the Holy Scriptures of the Old and New Testament
Jeb.	Jebamoth
Jer.	Jeremia
Joh.	Johannes und das Evangelium nach Johannes
Jos.	Josua
jüd.	jüdisch
Kap.	Kapitel
Keth.	Kethubboth
Kol.	Brief an die Kolosser

Kor.	Briefe an die Korinther
Lev.	Leviticus
Lk.	Lukas und das Evangelium nach Lukas
Mk.	Markus und das Evangelium nach Markus
Mt.	Matthäus und das Evangelium nach Matthäus
Nachdr.	Nachdruck
Num.	Numeri
NT	Neues Testament
NTD	Das Neue Testament Deutsch, Neues Göttinger Bibelwerk
ö	öfter
p	Jerusalemener Talmud
par	Parallele(n)
Petr.	Briefe des Petrus
Qid	Oidduschin
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
s.	siehe
S.	Seite
Sanh.	Sanhedrin
Sp.	Spalte
StGB	Strafgesetzbuch vom 15. Mai 1871
sy	syrische Übersetzung des Neuen Testaments
T	Tosephta
ThW	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
Tim.	Briefe an Timotheus
Tit.	Brief an Titus
u.	und
v.	vor
V.	Vers
vgl.	vergleiche

EINLEITUNG

Die vorliegende Untersuchung verfolgt ein doppeltes Ziel. Bis jetzt fehlt eine abschließende Darstellung des jüdischen Eherechts. Diese Tatsache ist nicht erstaunlich. Trotz seiner hohen Rechtsentwicklung kam das jüdische Recht nicht dazu, ein System des Eherechts zu entwickeln. Deshalb will sich die vorliegende Untersuchung auf ein Teilgebiet, das Ehescheidungsrecht beschränken. Auf diesem Teilgebiet wiederum will sich die Untersuchung auf die Ehescheidungsgründe konzentrieren. Die dabei gewonnenen Erkenntnisse - und das ist das zweite Ziel der Untersuchung - sollen zu einer Interpretation der neutestamentlichen Aussagen zur Ehescheidung herangezogen werden. Die Entstehung des Neuen Testaments mit seinem primär jüdisch-rechtlichen Hintergrund legt eine solche Interpretation nahe wie auch der tatsächliche Befund in den Evangelien. Ihr Hintergrund ist trotz hellenistischen Einflusses und römischer Herrschaft im wesentlichen jüdisches Recht¹⁾. Die Probleme der Ehescheidung liegen für die neutestamentlichen Autoren in den Ehescheidungsgründen. Mit ihnen beschäftigen sie sich. Eine Beschränkung der Untersuchung auf die Ehescheidungsgründe ist deshalb notwendig.

Bei den Ehescheidungsgründen handelt es sich im jüdischen Recht um zwei Probleme, nämlich darum, wann eine Ehescheidung g e b o t e n und wann sie n i c h t geboten ist. Im Neuen Testament geht es um zwei andere Probleme. Es geht um G e b o t und V e r b o t der Ehescheidung.

1) Nörr, Rechtsgeschichtliche Probleme in den Evangelien, S. 104.

Eng mit dem jüdischen Ehescheidungsrecht ist das Recht zur Auflösung einer Verlobung verbunden. Sie gilt auch als Scheidung. Wegen dieser engen Verbindung soll auch auf diesen Rechtskomplex eingegangen werden. \

Zum Äußeren der Abhandlung ist nur zu bemerken, daß die verschiedenen, häufig nur schwer zugänglichen jüdischen Quellen neben der üblichen Zitationsweise zusätzlich in der Übersetzung von Strack-Billerbeck angegeben werden, soweit das im Einzelfall möglich ist.

Die Arbeit wurde im Frühjahr 1968 abgeschlossen.

1. Kapitel

DAS JÜDISCHE EHESCHIEDUNGSRECHT

I. Die Rechtsentwicklung des Judentums in neutestamentlicher Zeit

Gesetzliches Denken und Handeln bestimmten weitgehend das Judentum in neutestamentlicher Zeit¹⁾. Das "Gesetz" basierte auf keinem abschließenden Gesetzgebungswerk. Das Alte Testament diente als tatsächlicher oder postulierter Ausgangspunkt für das Gesetz²⁾. Das alttestamentliche Recht seinerseits hatte aber gleichfalls keinen abschließenden Gesetzgebungsakt erfahren.

Infolgedessen war das jüdische Recht in neutestamentlicher Zeit relativ unklar und damit stark der Auslegung bedürftig. Die Auslegung lag in Händen von Rabbinern, die in ihren Meinungen mitunter stark voneinander abwichen. Auslegungsregeln, von einzelnen Rabbinern zusammengestellt, konnten das nicht verhindern. Zudem wichen die verschiedenen Zusammenstellungen voneinander ab³⁾. Das

1) "Gesetz und Verheißung bestimmen das Leben dieses Volkes, Gehorsam und Hoffnung erfüllen seinen Sinn" (Bultmann, Jesus, S.19; ähnlich Noth, Gesetze im Pentateuch, S.139 ff; Grobel in RGG III, Sp. 998 u.a.). Zur jüdischen Rechtskultur vgl. etwa die Diskussion um die Regel für die Gesetzesinterpretation. Vgl. Anm.3)

2) Vgl. Strack, Einleitung, S.6 f, 20 f, 95.

3) Hillel, um 20 v.Chr. bis 15 n.Chr., stellte folgende 7 Auslegungsregeln zusammen: 1) der Schluß a minori ad maius und a maiore ad minus; 2) der Analogieschluß; 3) den "Ausbau eines Grundsatzes" durch Erhebung einer an einem oder an mehreren Beispielen veranschaulichten Vorschrift zu einem allgemein gültigen Gesetz; 4) den Ausbau eines Grundsatzes aufgrund von zwei Bibelstellen; 5) die Näherbestimmung des Allgemeinen durch das Besondere und des Besonderen durch das Allgemeine; 6) die Auslegung nach einer ähnlichen Stelle; 7) die Folgerung aus dem Zusammenhang. - Zur Überlieferung und den Einzelheiten vgl. Strack a.a.O., S.96 ff.

Interesse der Rabbiner galt im übrigen Einzelfragen. Zu einer Systematik des Rechts gelangte man nicht. Das traf auch für einzelne Rechtskomplexe zu¹⁾.

Fortsetzung Anm. 3) von S. - 3 -

Jischmael, gest. um 135 n.Chr., zählte 13 Auslegungsregeln. Die 3. und 4. Regel Hillels faßte er zu einer zusammen und zerlegte Hillels 5. Regel in 8 Regeln. - Weiteres bei Strack a.a.O., S.99 ff. 32 Regeln gar sind in nachtalmudischer Zeit gezählt worden. - Vgl. Strack a.a.O., S.101 ff. Die Zusammenstellung der verschiedenen - einmal 7, einmal 13, einmal 32 - Auslegungsregeln erstreckte sich somit über einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten, von Hillel bis in nachtalmudische Zeit. Die unterschiedliche Zusammenstellung von Auslegungsregeln mag darum mindestens zum Teil durch ihre Überlieferung über Jahrhunderte hinweg bedingt sein. Da aber andererseits die Rabbiner bei der Zusammenstellung der einzelnen Regeln sich der Tradition verbunden fühlten, werden sicherlich auch bereits in neutestamentlicher Zeit verschiedene Regeln jeweils zusammengestellt worden sein. Auf die Tradition griff bereits Hillel zurück (Vgl. Bialoblocki in: Encyclopaedia Judaica, Bd. VII, Sp. 842).

- 1) Dabei drängte der gemeinsame tatsächliche oder postulierte Ausgangspunkt im atl. Gesetz sowie insbesondere die Diskussion und teilweise Übereinstimmung hinsichtlich der Auslegungsregeln als Ausdruck eines systematischen Denkens eigentlich geradezu zu einer Systematik.

Von dieser allgemeinen Entwicklung machte das Ehescheidungsrecht wie das Recht der Auflösung einer Verlobung keine Ausnahme. Es gab verschiedene Meinungen zu diesem Rechtskomplex, insbesondere hinsichtlich seines materiellen Teils¹⁾.

-
- 1) Wenn schon keine Systematik des ganzen Rechts entwickelt wurde, so mutet das Fehlen einer Systematik in diesem Teilbereich geradezu seltsam an. Erstaunlich ist auch die Tatsache, daß in nachtalmudischer Zeit keine Versuche zu einer klaren Systematisierung dieses Teilbereichs unternommen wurden. Die zahlreichen Verknüpfungen dieses Rechtskomplexes mit andern und die Schwierigkeiten in der Darstellung der nicht leicht überschaubaren Regelungen und Meinungen des Ehescheidungsrechts verlangen nach einer Systematik. Kahana (The Theory of Marriage in Jewish Law, S.14) spricht zwar von einem "System of personal status and the institution of marriage and divorce in Jewish law", sagt aber in der Zusammenfassung seiner Arbeit selbst, daß nur "the concepts of the Jewish Law of Marriage" definiert wurden (S.96), wobei er unter "concepts" verschiedene soziale und moralische Aspekte versteht (S.96). Ebenfalls kommt zu keinem System des Scheidungsrechts Fassel, obwohl er von den systematisch geordneten Gesetzbüchern seiner Zeit ausging (Fassel, Das mosaisch-rabbinische Civilrecht, Bd.I, S. VII f).

II. Die Begriffe "Ehe" und "Scheidung"

1. Der Begriff "Ehe"

Die Ehe ist die Gemeinschaft von Mann und Frau. Entsprechend der patriarchalischen Familienverhältnisse tritt im Regelfall die Frau in die Familie des Mannes ein¹⁾.

Die Ehe kommt in alttestamentlicher Zeit normalerweise durch ein Rechtsgeschäft zustande, das ähnlich dem Kauf gestaltet, jedoch mit einer eigenen Terminologie ausgestattet ist. Der Brautpreis, den der Brautvater erhält, wird in der Regel "Mohar"²⁾ oder auch direkt Kaufpreis³⁾ genannt. Er kann in einer Geldsumme bestehen²⁾ oder durch Dienstleistungen erbracht werden⁴⁾. An der Praxis, die Frau durch ein dem Kauf ähnliches Rechtsgeschäft zu erwerben, wird bereits in alttestamentlicher Zeit Kritik geübt⁵⁾.

In neutestamentlicher Zeit finden sich noch Anklänge an die alte Praxis⁶⁾. Die Entrichtung eines Brautpreises gilt immer noch als Vorbedingung für die Eheschließung. Es haben sich allerdings der Begriff und die Art des Entrichtens des Preises geändert. Aus dem Brautpreis ist

1) Ein Fall, bei dem der Mann in die Hausgemeinschaft seines Schwiegervaters eintrat, war anfänglich die Ehe des Moses (Ex. 2,21 f; anders später Ex. 18). Zu den Einzelheiten vgl. die Zusammenstellung von Horst in RGG II, Sp. 316.

2) Gen. 34,12; Ex. 22,16.

3) Gen. 31,15.

4) Gen. 29,18 ff; Jos. 15,16 f; Hos. 12,13.

5) Vgl. Gen. 31,15 - Vgl. hierzu wie zu den Einzelheiten überhaupt Bialoblocki (in Encyclopaedia Judaica, Bd. VI, Sp. 223-233).

6) Vgl. dazu und zum Folgenden Bialoblocki (in: Encyclopaedia Judaica Bd. VI, Sp. 233-253) und Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. II, S. 373-399). Dort auch die weiteren Einzelheiten.

das "Verlöbnisgeld" und die "Kethubba" geworden. Das Verlöbnisgeld wird meistens bei der Verlobung vom Bräutigam der Braut übergeben. Die Kethubba ist grundsätzlich im Falle der Auflösung der Ehe von dem Mann an die Frau zu zahlen. Ihre Höhe wird in einer rechtsgeschäftlichen Vereinbarung festgelegt. Der Vereinbarung folgt die Verlobung. Sie besteht in der Übergabe eines Geschenks durch den Bräutigam an die Braut in Anwesenheit zweier Zeugen oder in der Übergabe einer Urkunde. Einige Zeit nach der Verlobung fordert der Bräutigam die Braut zur Übersiedlung in sein Haus auf¹⁾. Die Übersiedlung in das Haus braucht nicht unmittelbar auf die Aufforderung hin zu erfolgen. Die Übersiedlung in das Haus ist die Hochzeit²⁾. Diese besteht aus einer Reihe von zeremoniellen Handlungen, an deren Ende das Paar in einen Raum geführt und dort allein gelassen wird³⁾.

Eine Scheidung ist sowohl nach erfolgter Verlobung als auch nach erfolgter Hochzeit möglich. Es bestehen aber Unterschiede zwischen beiden Fällen. Deshalb ist erst mit vollzogener Hochzeit eine Ehe geschlossen⁴⁾.

2. Der Begriff "Scheidung"

Die Scheidung einer Ehe, in den Quellen als "Verstoßen" des Mannes seiner Frau, $\text{וְיָשַׁן מִן־הָאִשָּׁה בְּדָן וְיָנָה}$ bezeichnet⁵⁾, ist die Auflösung der Ehe. Sie ist der

1) Zu den Einzelheiten vgl. Strack-Billerbeck, a.a.O. Bd. II, S. 394.

2) Vgl. Keth. 5,2.

3) Zu den Einzelheiten vgl. Bialoblocki (a.a.O. Bd. VI, Sp. 241 f).

4) Anders Strack-Billerbeck a.a.O., Bd. II, S. 393. Ihre Argumente - etwa ihr Hinweis, daß die Verlobte "Frau", אִשָּׁה , genannt wird, daß sie zur Leviratsehe verpflichtet ist - können die Unterschiede bei der Scheidung einer Verlobung und einer Ehe nicht erklären.

5) Git. 9,10 (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd. I, S. 313).

actus contrarius zum Eheschluß. Sie setzt eine Erklärung des Ehemannes voraus, deren wichtigster Inhalt ist, daß die Frau nun jedermann erlaubt ist¹⁾. Eine Erklärung ohne diesen Inhalt kann keine Scheidung herbeiführen²⁾. Mit seiner Erklärung verzichtet zugleich der Ehemann auf seine Rechte an der Frau³⁾.

Diese Folge der Erklärung des Mannes tritt nur ein, wenn sie gewollt ist. Hierauf legt man besonders Wert. Man verlangt darum, daß die schriftlich niedergelegte und inhaltlich allen Erfordernissen entsprechende Erklärung nicht mit ihr widersprechenden Worten übergeben wird. Es genügt darum nicht, wenn die Erklärung beispielsweise mit den Worten "Nimm diesen Schuldbrief" anstatt mit den Worten "hier hast du deinen Scheidebrief" überreicht wird⁴⁾.

1) Git. 9,3 (bei Strack-Billerbeck a.a.O. Bd.I, S.305).

2) Diese Auffassung steht hinter der Aussage von Jes. 50,1. Ähnlich geht Jer. 3,8 davon aus, daß der Mann den Scheidebrief schreibt (vgl. dazu Bialoblocki a.a.O. Sp. 260). Diese alttestamentliche Regelung galt auch noch in neutestamentlicher Zeit, wie das Formerfordernis des "Scheidebriefes" in neutestamentlicher Zeit zeigt. Davon ist im folgenden zu sprechen.

3) Qid 1,1 (bei Strack-Billerbeck a.a.O. Bd.II, S.395): "Die Frau erwirbt sich selbst". - In diesem Zusammenhang wurde das Verhältnis von Scheidebrief und Freilassungsbrief eines Sklaven diskutiert. Der Gemeinsamkeiten im Gehalt beider Erklärungen waren sich die Rabbiner bewußt, obwohl sie andererseits klar die unterschiedliche Rechtsstellung der Frau und des Sklaven betonten (b.Git. 85 b). Dies gilt für die nach-neutestamentliche Zeit. Wieweit es auch für die neutestamentliche Zeit gilt, läßt sich aufgrund der Quellen nicht sagen.

Von dieser Diskussion her kann man nicht die Frau als Eigentum des Mannes bezeichnen (so aber ohne Begründung Bialoblocki a.a.O., Bd.IV, Sp. 232 und 264 sowie - ebenfalls ohne Begründung - Hauck/Schulz in Theologisches Wörterbuch Bd.VI, S. 589).

Die Diskussion um die Parallelität sowie die Betonung der unterschiedlichen Rechtsstellung der Frau und des Sklaven führte zu keiner Systematik des Ehe- bzw. Ehescheidungsrechts.

4) Git. 8,2 (bei Strack-Billerbeck a.a.O. Bd.I, S.306).

Der Mann kann seine Erklärung auch widerrufen¹⁾. Er kann das aber nur bis zu einem bestimmten Zeitpunkt tun. Da die Erklärung des Empfanges durch die Frau bedarf²⁾, kann er sie nur bis zu diesem Zeitpunkt widerrufen. Der Empfang der Erklärung durch die Frau muß ebenfalls vom Mann gewollt sein. Wenn die Frau bloß zufällig Kenntnis von der Erklärung erhält, ist die Ehe nicht geschieden³⁾. Es muß also die Erklärung und ihr Empfang vom Mann gewollt sein.

Schließlich bedarf die Erklärung einer Form. Sie muß schriftlich erfolgen. Man nennt deshalb die Erklärung als solche den "Scheidebrief"⁴⁾.

Seiner Rechtsnatur nach ist der Scheidebrief eine empfangsbedürftige Willenserklärung. Die Rechtsfolge tritt ein, weil sie gewollt ist. Der Begriff der Willenserklärung als solcher ist jedoch dem jüdischen Recht unbekannt.⁵⁾

Durch Abgabe einer solchen Willenserklärung kann nur der Ehemann die Ehe auflösen. Die Frau hat kein Recht dazu⁶⁾.

1) Git. 4,1 (bei Strack-Billerbeck a.a.O. Bd. I, S.308).

2) Vgl. Git. 8,1; 2,5 u.ö. (bei Strack-Billerbeck a.a.O. Bd. I, S.306-308).

3) Vgl. Git. 8,2 (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd. I, S.306).

4) Der Scheidebrief gilt darüberhinaus als Inbegriff der Scheidung überhaupt. Indem Gott Israel den Scheidebrief gab, gewährte er Israel die Scheidung als solche. (Vgl. die Argumentation von Mt.19,7; dazu wie zur Scheidung als göttlichem Institut vgl. Strack-Billerbeck a.a.O., Bd. I, S. 804 f und 312).

5) Wegen des Fehlens jeglicher Systematisierung des Rechts kann man auch nicht diesen oder einen ähnlichen Begriff im jüdischen Recht erwarten.

6) Der Scheidebrief, den Salome, die Schwester des Herodes, ihrem Mann schickte, wurde als fremde Unsitte gewertet und abgelehnt (Josephus, Ant. XV). Der für die Ehescheidung grundlegende Text, Dt.24,1, (Näheres unten unter III) kennt nur die vom Mann zu vollziehende Ehescheidung. - Von den altorientalischen Rechten kannte nur das altbabylonische Recht in

Eine Verlobung wird gleichfalls durch einen Scheidebrief aufgelöst¹⁾. Dieses Rechtsinstitut zur Auflösung einer Ehe wird für die Fälle einer Verlobung teilweise übernommen. Die Verlobte ist in diesem Fall der Ehefrau gleichgestellt. Zur Ausstellung des Scheidebriefes für eine Verlobte ist auch nur der männliche Partner, der Verlobte, berechtigt²⁾.

Fortsetzung Anm. 6) von S. - 9 -

bestimmten Fällen auch eine Ehescheidung durch die Frau, jedoch vermochte es sich wahrscheinlich mit seiner Auffassung zunächst nicht durchzusetzen (Nörr, die Auflösung der Ehe durch die Frau nach altbabylonischem Recht, in: Studi in onore di Emilio Betti, Vol. III, S. 526, Volterra, Osservazioni sul divorzio nei documenti aramaici, in: Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida, Vol. II, S. 592 f.

- 1) Git. 6,2; Qid. 3,7 (vgl. Strack-Billerbeck a.a.O. Bd. II, S. 393 f).
- 2) Vgl. Qid. 3,7 (bei Strack-Billerbeck a.a.O. Bd. II, S. 394), wo davon nur ausgegangen wird, daß der Mann einen Scheidebrief schreiben kann.

III. Die gesetzlichen Grundlagen der Scheidung

Wie schon ausgeführt, liegen für diesen Rechtsbereich - wie für das gesamte jüdische Recht - die gesetzlichen Grundlagen im Alten Testament.

1. Die Gesetzestexte und ihre Problematik

Die gesetzlichen Grundlagen, auf die sich das ganze jüdische Ehescheidungsrecht stützt, bilden relativ wenige Verse des Alten Testaments. Es sind die Verse Num. 5,12-31; Dt. 22,13-19, 28f und 24,1-4. In Num. 5,12-31 wird ein Verfahren bei Verdacht eines Ehebruchs der Frau zur Ermittlung des Sachverhalts, ob ein Ehebruch stattfand oder nicht, genannt. Dt. 22,13-19, 28f regelt Fälle, in denen eine Ehescheidung verboten ist und Dt. 24,1-4 regelt die Ehescheidung sowie eine Folge von ihr.

Diese wenigen Verse stellen weder eine abschließende Regelung dar, noch beabsichtigen sie dies. Ferner sind die einzelnen Regelungen unterschiedlich ausführlich. Die beiden längsten zusammenhängenden Texte, die Verse Num. 5,12-31 und Dt. 22,13-19, behandeln nur drei Fälle. Dagegen umfaßt die meisten Fälle und zwar sowohl in materieller als auch in formeller Hinsicht der eine Vers Dt. 24,1.

Da also die gesetzliche Basis sehr schmal ist, ist es verständlich, wenn bei Rechtsanwendung der Auslegung ein sehr weiter Raum zukommt. Erst dadurch wird eine Rechtsanwendung überhaupt möglich. Andererseits werden dadurch Lehre und Praxis überfordert. Da zudem die Lehre die Hauptlast der Rechtsanwendung bei Fragen der Ehescheidung zu tragen hatte, ist es verständlich, daß sich verschiedene Meinungen herausbildeten. Da aber der Traditionalismus,

der zur Anwendung der alten Gesetze führte, auch das Festhalten an einer einmal geäußerten Meinung begünstigte und dies noch durch eine straffe Schulbildung begünstigt wurde, hielt sich die Zahl der geäußerten Meinungen in Grenzen. Dazu trugen noch zwei weitere Faktoren bei. Einmal läßt die Scheidung einer Ehe oder einer Verlobung nur zwei Entscheidungen zu. Entweder ist in einem Fall eine Ehescheidung zulässig bzw. geboten oder nicht. Ferner waren die gesetzlichen Möglichkeiten beschränkt, mit deren Hilfe eine Ehe geschieden werden konnte.

2. Voraussetzungen und Gang der Scheidung einer Ehe und einer Verlobung

a) Voraussetzungen und Gang der Scheidung einer Ehe

Grundsätzlich geht das jüdische Recht von der Auflösbarkeit einer Ehe aus. Es werden dementsprechend primär Gang und Folge der Scheidung geregelt, während Scheidungsverbote als Ausnahmeregelung erscheinen¹⁾.

1) Nur zwei Fälle gibt es, in denen die Ehescheidung verboten ist.

Dt.22,13-19 verbietet einem Mann die Scheidung, der seine ihm vermählte Frau fälschlicherweise der vor-ehelichen Unkeuschheit anklagt. Dieses Ehescheidungsverbot gilt für den Mann lebenslang. Eine Ehescheidung ist somit für den Mann nicht möglich. Da eine Ehescheidung auf Begehren der Frau hin rechtlich wohl möglich, aber faktisch nicht gegeben ist und auch in dem vorliegenden Sonderfall nicht gestattet ist, ist eine Ehe in diesem Fall nur durch den Tod eines der Partner auflösbar.

Das zweite Verbot einer Ehescheidung bezieht sich nach Dt.22,28 f auf den Fall, daß ein Mann ein noch nicht verlobtes Mädchen geschändet hat. Er muß wegen seiner Tat das von ihm geschändete Mädchen heiraten und kann sich von ihm lebenslang nicht scheiden. Da sie sich auch in diesem Fall faktisch nicht scheiden lassen kann, ist auch diese Ehe nur durch den Tod auflösbar.

Fortsetzung S. -13-

Dt. 24,1 wird als gesetzliche Grundlage für die Ehescheidung betrachtet. Obwohl Dt. 24,1 ff eine Regelung für eine bereits erfolgte Scheidung trifft, wird Dt. 24,1 dennoch nach allgemeiner Auffassung als die gesetzliche Grundlage für das Institut der Ehescheidung sowie ihrer Form, des Scheidebriefes, gesehen. Für die bei der Ausfertigung eines Scheidebriefes und seiner Übergabe im einzelnen zu beachtenden Formerfordernisse wurde eine reiche Kasuistik ausgebildet¹⁾. Meinungsverschiedenheiten bestehen über die Scheidungsgründe, die den Ehemann zur Ausstellung eines Scheidebriefes berechtigen. Sie werden später ausführlich zu behandeln sein²⁾.

In einige Ausnahmefällen kann auch die Frau die Scheidung herbeiführen. Da aber nur der Mann den Scheidebrief ausstellen kann³⁾, muß er in diesen Fällen dazu gezwungen werden. Wie dieser Zwang zu erfolgen hat, ist den Quellen nicht zu entnehmen. Sie sprechen nur davon, daß man den

Fortsetzung Anm. 1) von S. - 12 -

Beide Verbote haben für die verheiratete Frau bzw. für das noch nicht verlobte Mädchen eine Schutzfunktion. Die verheiratete Frau wie das noch nicht verlobte Mädchen sollen durch das Ehescheidungsverbot vor Übergriffen seitens der Männer geschützt werden. Für Männer bedeuten beide Verbote wegen ihrer Beschwer für diese einen tiefen Eingriff in deren Rechte. Die Tiefe des Eingriffs läßt die Verbote für Männer fast Strafscharakter nach dem Vergeltungsprinzip annehmen. Für ihre unrechte Tat müssen sie büßen.

- 1) Vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar Bd.I, S.303-311. - Zur Überlieferung von Scheidebriefen vgl. Koffmahn, die Doppelurkunden aus der Wüste Juda, S. 112 f und 148.
- 2) Siehe Abschnitt IV und V dieses Kapitels.
- 3) Wie schon erwähnt, wurde der Scheidebrief, den Salome, die Schwester des Herodes, ihrem Mann sandte, als fremde Unsitte abgelehnt (Josephus Ant. XV, § 259). - Ein weiterer Fall, in dem die Frau den Scheidebrief ausstellte, wird in einer nicht publizierten Urkunde erwähnt (vgl. Koffmahn a.a.O., S.112 f). Die näheren Umstände des Falls und die Reaktion auf ihn sind unbekannt.

Mann "zwingt", sie (= die Ehefrau) zu entlassen¹⁾, bzw. einfach davon, daß "er sie entlassen muß"²⁾. Da also den Quellen nichts zu entnehmen ist, muß man die sonst übliche Praxis zur Klärung der Frage heranziehen. Dies legen die Quellen auch selbst insofern nahe, als man wohl meinte, auf die Mitteilung jeglicher Details gerade deswegen verzichten zu können, weil die hier geübte Praxis der allgemein üblichen entsprach. Ein Selbsthilferecht gab es nicht. Jedermann war darum an die Gerichte gewiesen³⁾. Das Verfahren begann mit der Erhebung der Klage. Als Gerichtsstand galt der Wohnsitz des Beklagten. Die Klage konnte zunächst nicht durch einen Vertreter erhoben werden. Erst später war dies möglich⁴⁾. Die Frau klagt demnach gegen den Mann. Sie klagt auf Ausstellung des Scheidebriefes.

Die Gründe, die die Frau zur Erhebung der Klage berechtigten, wurden wohl von der Lehre entwickelt. Jedenfalls verweisen die Quellen nur auf Aussprüche von Rabbinern⁵⁾. Die Gründe sind Krankheiten, Folgen des Berufes des Ehemannes und vom Ehemann der Ehefrau abgenötigte Gelübde, sofern sie eine unzumutbare Belastung für die Frau darstellen.⁶⁾

b) Voraussetzungen und Gang der Scheidung einer Verlobung

Das Rechtsinstitut des Scheidebriefes wird für die Voraussetzungen und den Gang der Auflösung einer Verlobung

1) So Keth. 7,9 f (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S. 318 f).

2) So Keth. 5,5; 7,2; 7,3 (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S. 319 f).

3) Das galt für das Zivil- wie Strafrecht (vgl. Cohn, in: Jüdisches Lexikon Bd.II, Sp. 1033; dort und auch a.a.O. Bd.IV/1 Sp. 1165 die näheren Einzelheiten und Belege).

4) Cohn a.a.O., Bd.IV/1 Sp. 1165

5) Vgl.Keth.7,9 f (bei Strack-Billerbeck a.a.O.,Bd.I,S.318).

6) Zu den Einzelheiten, insbesondere zu der Frage, was eine unzumutbare Belastung ist, vgl. die Zusammenstellung bei Strack-Billerbeck (a.a.O.,Bd.I,S.318 f u. II,S.23 f).

übernommen¹⁾. Voraussetzungen und Gang der Auflösung einer Verlobung entsprechen denen zur Auflösung einer Ehe durch Scheidung²⁾. Ein Verbot der Auflösung einer Verlobung ist allerdings dem jüdischen Recht unbekannt³⁾.

3. Die Wirkungen der Scheidung einer Ehe und einer Verlobung

a) Die familienrechtlichen Wirkungen

aa) Die familienrechtlichen Wirkungen bei Scheidung einer Ehe

Durch die Scheidung erwirbt die Frau sich selbst⁴⁾. Sie erlangt die Erlaubnis, einen Mann erneut heiraten zu dürfen⁵⁾. Sie darf aber nicht mehr eine zweite Ehe mit einem ehemaligen Mann von ihr eingehen, wenn sie zwischenzeitlich mit einem Dritten eine Ehe eingegangen war und diese Ehe ebenfalls - sei es durch Tod oder Scheidung - aufgelöst worden ist⁶⁾.

Dagegen gewährt die Scheidung dem Mann nicht die Berechtigung, eine neue Ehe eingehen zu können. Da Polygamie gestattet ist⁷⁾, besteht kein Bedürfnis dafür⁸⁾.

1) Vgl. oben II 2.

2) Zu den Einzelheiten vgl. unten IV und V.

3) Es gewährt somit das Verlöbniß keinen Anspruch auf Eheschließung. Die Eheschließung kann nach jüdischem Recht nur bei Schändung eines nichtverlobten Mädchens verlangt werden.

4) Qid. 1,1 (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.III, S.234).

5) So auch im Codex Hammurabi geregelt; vgl. §§ 134, 136, 142, 148 (abgedruckt u. übersetzt bei G.R.Driver-J.C. Miles, The Babylonian Law, Bd.II, S.52 ff u. bei Greßmann, Altorientalische Texte, Bd.I, S.394 f).

6) Dt. 24,1-4. In Jer. 3,1 wird dies vorausgesetzt.

7) Sie wird nirgends ausdrücklich gestattet, wird aber als erlaubt vorausgesetzt (vgl. Gen. 29,21 ff; Dt. 21,15 ff).

8) Zur Bedeutung der Polygamie in rechtlicher und faktischer Hinsicht vgl. Git. 3,1 (bei Strack-Billerbeck,

bb) Die familienrechtlichen Wirkungen
bei Scheidung einer Verlobung

Das verlobte Mädchen erwirbt sich durch die Scheidung nicht selbst. Das ist aus den vermögensrechtlichen Folgerungen zu schließen, die bei der Scheidung einer Verlobung Platz greifen¹⁾.

b) Die Zahlung der Kethubba als vermögens-
rechtliche Folge bei Scheidungen

Im Falle der Auflösung einer Ehe oder einer Verlobung hat die Frau unter Umständen einen vermögensrechtlichen Anspruch²⁾ gegen den Mann auf Zahlung einer bestimmten Geldsumme, der sogenannten Kethubba.

aa) Die Zahlung der Kethubba
bei Scheidung einer Ehe

Wird eine Ehe durch Scheidung aufgelöst, hat die Frau - übrigens ähnlich wie im Falle des Todes des Mannes - einen Anspruch auf Zahlung der Kethubba. Ihr Gegenwert ist in dem vor der Eheschließung geschlossenen Ehevertrag festgelegt worden³⁾.

Diesen Anspruch verliert die Frau aber, wenn die Scheidung wegen Verschuldens ihrerseits erfolgt. Ein derartiges

Fortsetzung Anm. 8) von S. - 15 -

Kommentar I, S.305), wo u.a. gesagt wird, daß ein Scheidebrief ungültig sei, wenn der die Scheidung Begehrende zum Schreiber nur gesagt habe, daß er sich von einer seiner beiden Frauen gleichen Namens scheiden wolle.

- 1) Näheres vgl. unter b) bb).
- 2) Die komplizierte Frage des Güterrechts kann hier außer Betracht bleiben. Bedeutsam für die Scheidung war die Kethubba. - Zum Güterrecht vgl. Cohn (jüd.Lexikon, Bd.II, S.266).
- 3) Zu den Einzelheiten vgl. Strack-Billerbeck, a.a.O., Bd.II, S.387-391.

Verschulden der Frau wird beispielsweise in einem Verstoß durch sie gegen das mosaische Gesetz oder gegen die jüdische Sitte gesehen¹⁾. Die näheren Einzelheiten sind kasuistisch geregelt. Ferner verliert die Frau ihren Anspruch bei Scheidung infolge eines Verhaltens ihrerseits, das den Mann in schlechten Ruf bringt, sowie infolge Täuschung über Fehler der Frau²⁾.

bb) Die Zahlung der Kethubba bei
Scheidung einer Verlobung

Die vermögensrechtliche Folge bei Scheidung einer Verlobung entspricht den ihr vergleichbaren Fällen der Scheidung einer Ehe. Der Mann ist zur Zahlung der Kethubba verpflichtet. Den Anspruch hat aber nicht die geschiedene Verlobte, sondern ihr Vater. Das Geld "gehört" ihm, wie es im Talmud heißt³⁾. Untergehen kann der Anspruch infolge eines bestimmten Verhaltens der Verlobten nicht, soweit die Quellen darüber etwas aussagen. Die Fälle, in denen die verheiratete Frau ihren Anspruch wegen Täuschung des Mannes verliert, führen zu keiner Auflösung der Verlobung durch Scheidung. Die Verlobung ist in diesen Fällen nichtig, so daß ein Anspruch auf Zahlung der Kethubba infolge einer Scheidung gar nicht entsteht⁴⁾. Die Höhe der zu zahlenden Kethubba ist strittig⁵⁾.

1) Keth. 7,6 (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S.316).

2) Zu den Einzelheiten vgl. die Zusammenstellung bei Strack-Billerbeck (a.a.O., Bd.I, S.316 f) und unten unter IV.

3) So Keth. 4,2 (bei Strack-Billerbeck, a.a.O., Bd.II, S.394). Keth. 5,1 (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.II, S.394 f) spricht jedoch scheinbar dagegen. Es ist dort von der Forderung auch der Verlobten die Rede. Dieser Widerspruch ist aber nur scheinbar. Da das jüdische Recht keine Systematik kennt, kann die Mischna gleiche Begriffe bei der Erörterung verschiedener oder selbst lose miteinander in Relation stehender Probleme verwenden. In Keth. 4,2 geht es um das Problem des Forderungsberechtigten und in Keth. 5,1 um die Höhe der Forderung.

4) Vgl. Keth. 7,7 (bei Strack-Billerbeck, a.a.O., Bd.I, S.317), wo darum ein Anspruch der Verlobten gar nicht diskutiert wird. - Zu den Einzelheiten über die Auflösung einer Verlobung Kap. 1 IV und V.

5) Zu den Einzelheiten vgl. Keth. 5,1 (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.II, S.394 f).

IV. Die gebotene Scheidung einer Ehe und einer Verlobung

1. Die gebotene Scheidung einer Ehe

Die Auslegung von Dt. 24,1, die die Mischna in Git. 9,10 gibt, lautet¹⁾: וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יִשְׁמַע בְּאָזְנוֹתָיִךְ

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע בְּאָזְנוֹתָיִךְ אֶת הַקּוֹל הַזֶּה. Diese Auslegung wird in Git. 9,10 als die der Schule Schammais bezeichnet, jedoch teilten sie auch die anderen Schulen²⁾. Der Streit der Schulen ging nur um die Zulässigkeit einer weitergehenden Auslegung³⁾.

Mit dieser Auslegung ist eine hinreichende Konkretisierung des in Dt. 24,1 Gemeinten erreicht, wie die Übereinstimmung der Schulen in diesem Punkt zeigt. Es findet keine Diskussion darüber statt, welche Fälle diese Auslegung meint.

Es sind die Fälle, die hier und im folgenden unter dem Begriff einer "gebotenen Ehescheidung" zusammengefaßt sind. Dieser Terminus ist dem jüdischen Recht unbekannt, wie ihm überhaupt ein Terminus zur Bezeichnung dieser Fälle fehlt. Da das jüdische Eherecht keine Systematik kennt, bedarf es auch eines solchen Terminus nicht.

In allen so bezeichneten Fällen handelt es sich darum, daß der Ehemann sich von seiner Frau scheiden muß. Die Ehescheidung ist für ihn keine Möglichkeit, die seiner Disposition anheimgestellt ist, vielmehr ein Gebot, dem er ebenso wie jedem anderen Gebot des Gesetzes unterliegt.

1) "Ein Mann soll seine Frau nicht verstoßen außer, daß er an ihr etwas Schandbares gefunden hat" (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S.313).

2) Vgl. Strack-Billerbeck (a.a.O., Bd.I, S.313 und 315).

3) Näheres unter V.

Die Voraussetzung einer gebotenen Ehescheidung ist, daß der Ehemann "etwas Schandbares" an seiner Frau gefunden hat¹⁾. Etwas Schandbares in diesem Sinne sind Fälle von Unzucht²⁾, einer Übertretung des Gesetzes Mose und des jüdischen Rechts³⁾, eines Verhaltens der Frau, das den Mann in schlechten Ruf zu bringen geeignet war⁴⁾, einer Täuschung des Mannes über Gebrechen oder Mängel der Frau⁵⁾. Die Aufzählung ist nicht abschließend, und einzelne Bezeichnungen überschneiden sich. Das liegt an den verschiedenen Quellen, die wegen ihrer Vielzahl und Verschiedenheit eine abschließende und eindeutige Beschreibung der einzelnen Fälle fast unmöglich machen⁶⁾. Trotzdem wird bereits an dieser Aufzählung deutlich, daß die genannten Taten als solche für einen Juden verabscheuungswürdig sind.

Das Verabscheuungswürdige zeigt eine Betrachtung des durch diese Taten verletzten Rechtsguts. Das geschützte Rechtsgut ist im Falle des Ehebruchs von Rad zufolge die sakrale Rechtsordnung, sonderlich die Ordnung der geschlechtlichen Sphäre. Von Rad geht dabei von Dt. 22,21 aus⁷⁾.

- 1) Die Voraussetzung dieser Fälle, das Finden von "etwas Schandbarem", und nicht ihre Folge, die gebotene Ehescheidung, als Begriff zur Bezeichnung dieser Fälle zu verwenden, ist nicht möglich. Das Finden von "etwas Schandbarem" ist teilweise ebenfalls die Voraussetzung einer nicht gebotenen Scheidung (Näheres unter V).
- 2) p Git. 9,50 d, 27 (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S.315).
- 3) Keth. 7,6 (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S.316).
- 4) T Keth. 7,4 (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S.316).
- 5) Keth. 7,7 (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S.317).
- 6) Der Versuch, dennoch die einzelnen Fälle herauszuarbeiten, kann darum nicht Gegenstand der vorliegenden Abhandlung sein. Eine erste Zusammenstellung und der Versuch einer gewissen systematischen Erfassung der einzelnen Fälle findet sich bei Strack-Billerbeck (a.a.O., Bd.I, S.315-318), die allerdings die einzelnen Fälle nicht unter dem Gesichtspunkt einer gebotenen Scheidung betrachten, da sie zwischen gebotener und nicht gebotener Scheidung nicht unterscheiden.
- 7) v. Rad, das 5. Buch Mose, S.102.

Der Entschluß zur Ehescheidung wird dem Mann in finanzieller Hinsicht erleichtert. Bei einer gebotenen Ehescheidung braucht er keine Kethubba zu zahlen. Die Frau wird dadurch schlechter gestellt als in den sonstigen Fällen der Auflösung einer Ehe. Eine aus anderen Gründen geschiedene Frau erhält die Kethubba ebenso wie eine Witwe. Der Verlust der Kethubba kommt in seiner Wirkung einer Strafe gleich. Bestrafung der Ehebrecherin ist wohl auch beabsichtigt. Diese Intention steht wahrscheinlich sogar eher hinter dem Verlust der Kethubba als die, dem Manne die Ehescheidung zu erleichtern. Tendenzen in der Entwicklung der gebotenen Ehescheidung legen diese Annahme nahe.

Dt. 22,22 verlangt den Tod der Ehebrecher. Das Böse soll aus Israel weggeschafft werden¹⁾. Diese Folge wurde aber im Laufe der Zeit als zu hart angesehen. Andererseits bleibt aber weiterhin die Bindung an das Gesetz, an Dt.22, 22, bestehen. Deshalb versucht man, die Folge auf einige wenige Fälle zu beschränken. Es gilt nunmehr nur noch ein vorsätzliches Handeln als Ehebruch und nicht mehr ebenso ein fahrlässiges Handeln²⁾. Außerdem müssen die erforderlichen³⁾ zwei Zeugen nun bestätigen, daß die Ehefrau Ehebruch aus freiem Willen trieb⁴⁾. Ganz im Sinne dieser Meinungsänderung gilt ferner Notzucht nicht mehr als Ehebruch, obwohl die allgemein gehaltene Formulierung in Dt.22,22⁵⁾ Notzucht ebenfalls als Voraussetzung

1) לְיִשְׂרָאֵל תִּשְׁמָד עֲוֹנוֹתָם וְיִשְׁמָדוּם = du sollst das Böse aus Israel wegschaffen.

2) Vgl. Cohn, jüd. Lexikon Bd.II, S.268.

3) Dt. 19,15.

4) So, aber ohne Beleg Bialoblocki a.a.O. Bd.VI, Sp.256.- Seine Darstellung ist in diesem Zusammenhang nicht einheitlich, was - soweit er Belege nennt - auf eine nicht festgefügte Rechtspraxis in diesem Punkt schließen läßt, obwohl die Belege eine klare Tendenz erkennen lassen. Man trachtet danach, die Todesstrafe - und gelegentlich darüber hinaus die gebotene Scheidung - als zu harte Folge zugunsten einer weniger schweren aufzugeben.

5) וְהָיָה כִּי יִשְׁכַּב אִישׁ אִתָּהּ וְהָיָה עִוְרָה וְהָיָה עִוְרָה וְהָיָה עִוְרָה
= wenn jemand dabei gefunden wird, daß er einer Frau

<Fortsetzung S. - 22 ->

für die Todesstrafe genügen läßt¹⁾. - Die Folge dieser Meinungsänderung hätte dazu geführt, daß die Reinheit des Landes bei ehelichen Vergehen oft nicht mehr gewahrt werden könnte. Sie wäre sogar entsprechend der Tendenz der Meinungsänderung, die die Fälle der Todesstrafe reduzieren will, wahrscheinlich in der Mehrzahl der Fälle nicht gewahrt geblieben. Dies ist aber für einen Juden eine unakzeptable Konsequenz. Darum bietet die gebotene Ehescheidung eine Lösung für diese Fälle. Ob die gebotene Ehescheidung zur Lösung dieser Fälle gefunden wurde und dann auch auf andere Fälle übertragen wurde oder ob umgekehrt die gebotene Ehescheidung von jenen Fällen auf diese übertragen wurde, ist heute nicht mehr zu sagen. Die Quellen schweigen zu dieser Frage. Da sie jedoch mit einer Selbstverständlichkeit unabhängig von allen Schulen von der gebotenen Ehescheidung sprechen, ist diese mindestens schon längere Zeit allgemein üblich.

Ihre Notwendigkeit ergibt sich noch aus einem weiteren Grund. In allen Fällen des bloßen Verdachts eines Ehebruchs - und das heißt, da zum Beweis eines Verbrechens das Zeugnis von mindestens zwei Zeugen notwendig ist²⁾, in einer Vielzahl von Fällen - ist ein besonderes Verfahren zum Erweis von Schuld oder Unschuld, das Eiferwasser-Ordal, vorgeschrieben³⁾. Aber wegen der Mängel dieses Verfahrens wären viele Fälle ohne ein Ausweichen auf die gebotene Ehescheidung ungestraft geblieben.

Fortsetzung Anm. 5) von S. - 21 -

beiwohnt, die einen Mann hat.

1) Keth. 51b. - Zur Tendenz vgl. Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S.51 ff.

2) Num 5,13 schließt Dt. 19,15 nicht aus, sondern ein, was Dt. 24,1 betrifft (vgl. Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S.313 f).

3) Num 5, 12-21.

2. Die Folgen bei Verdacht eines Ehebruchs

Die Folgen bestimmen sich in diesen Fällen durch das "Eiferwasser-Ordal". Die Anwendung des Ordals ist dem Ehemann bei Verdacht der ehelichen Untreue seiner Frau vorgeschrieben. Das Verfahren geht auf alte Vorstellungen¹⁾ von der magischen Kraft des geschriebenen Wortes zurück. Es besteht im wesentlichen darin, daß die Frau ein besonders zubereitetes Wasser trinkt. Mit dem Wasser wusch der Priester auf einen Zettel geschriebene Flüche ab, die die Frau treffen sollen, falls sie untreu gewesen ist. Im einzelnen ist das Verfahren ziemlich umständlich und nur vor dem großen Synedrium in Jerusalem zu vollziehen²⁾. Es ist der Überlieferung nach von Rabbi Jochanan b. Zakkai³⁾ abgeschafft worden, als "die Ehebrecher sich mehrten"⁴⁾,

ב'ב נ 127 177 2.

Die verdächtige Frau ist aber nicht verpflichtet, sich dem Eiferwasser-Ordal zu unterziehen. Eine Weigerung der Frau wird als Geständnis der Untreue gewertet. Da somit die Frau als ihrem Mann untreu gilt, muß die Frau die Rechtsfolge treffen, die eine untreue Ehefrau trifft. Ob die Rechtsfolge in früherer Zeit die Steinigung nach Dt. 22, 22 war, ist den Quellen nicht zu entnehmen. In neutestamentlicher Zeit ist die Rechtsfolge wahrscheinlich wegen der Meinungsänderung, die Todesstrafe möglichst selten anzuwenden, die gebotene Ehescheidung⁵⁾.

1) v. Rad (Theologie des AT, Bd. I, S. 259) spricht von "hoher Altertümlichkeit".

2) Zu den Einzelheiten vgl. Num. 5, 12-21 u. Sota 1, 4, sowie Bialoblocki (a.a.O., S. 257-59).

3) gest. um 80 n. Chr.

4) Sota 9, 9 (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd. I, S. 717).

5) In der Literatur wird hier ungenau davon gesprochen, daß der Mann zur Scheidung "berechtigt" sei (so Cohn, Jüd. Lexikon II, 268) oder die Frau "geschieden" wird (so Bialoblocki a.a.O., S. 257).

Unterzieht sich die Frau dem Ordal und wird ihre Unschuld dadurch bewiesen, so gilt damit der Verdacht des Mannes als unbegründet widerlegt. Ist die Frau schuldig, so erleidet sie infolge der Anwendung des Ordals direkt die Strafe an ihrem Körper¹⁾. Eine rechtliche Folgeregelung hinsichtlich der Ehe - etwa das Gebot einer Ehescheidung - erübrigt sich damit.

Die ganze Regelung macht einen ziemlich hypothetischen Eindruck. Da bloß ein Teil der schon in neutestamentlicher Zeit auch in der Zerstreuung lebenden Juden in der Lage gewesen war, in Jerusalem das Ordal vollziehen zu lassen, hat es wohl kaum eine große Bedeutung gehabt. Am ehesten dürften die Fälle noch Bedeutung gehabt haben, bei denen nur ein Zeuge den Ehebruch bekundet oder die Frau den Ehebruch gesteht, evtl. um die Ehescheidung zu erzwingen. Der Verlust der Kethubba in diesen Fällen ist der Rest der strafrechtlichen Drohung, die auf das Zeugnis, ursprünglich das uneingeschränkte Zeugnis zweier Zeugen hin die Todesstrafe nach Dt. 22,11 gebot.

3. Die gebotene Scheidung einer Verlobung

Wie die Scheidung einer Ehe unter Umständen geboten ist, so ist auch die Auflösung einer Verlobung im Wege der Scheidung geboten.

Ursprünglich wurde der Beischlaf eines Mannes mit der Verlobten eines anderen innerhalb der Grenzen einer Stadt wie der Beischlaf von Ehebrechern mit dem Tode

1) Num 5,27. Um was für eine Folge es sich dabei handelt, wird nicht gesagt. Noth (das vierte Buch Mose, S.47) denkt "an eine in dem Wasser enthaltene potentielle Todeswirkung". Er verweist dabei auf den Begriff "bitter", der etwa in 1.Sam.15,32 den Tod charakterisiert. Diese Annahme könnte zutreffen, da der Tod die Strafe für Ehebruch ist. Der Unterschied zu Dt.22,22 wäre demnach nur, daß einmal der Tod durch ein Trinken des Wassers und einmal durch Steinigung herbeigeführt wird.

bestraft¹⁾. Entsprechend der Tendenz, die Todesstrafe auf wenige Fälle zu beschränken, wird die Anwendung der entsprechenden Bestimmung, Dt. 22,23 f, durch eine einschränkende Auslegung auf einige Fälle reduziert. Beispielsweise verlangt man nunmehr, daß die zwei Zeugen, die das Paar bei der Tat beobachten, es bereits vor der Tat hinsichtlich ihres schandbaren Vorhabens verwarnt haben müssen²⁾. Ferner verlangt man jetzt u.a. zusätzlich, daß das Mädchen im Hause ihres Vaters sich aufhalten muß³⁾. Die Folge wird auch in diesen Fällen wie in denen, in denen die Todesstrafe durch einschränkende Auslegung ausgeschlossen ist, eine gebotene Scheidung sein. Der Verlobte muß sich wohl von seiner Verlobten scheiden.

Denkbar wäre jedoch auch, daß die Verlobung mit dem Entdecken der Tat ipso iure aufgelöst ist. Zwar kann grundsätzlich eine Verlobung nur durch einen Scheidebrief aufgelöst werden⁴⁾, jedoch gibt es auch zwei Fälle, in denen auf einen Scheidebrief verzichtet wird. Wenn sich jemand mit einer Frau unter der Bedingung verlobte, daß keine Gelübde auf ihr liegen, bzw. daß sie keine Leibesfehler hat, so ist sie nicht verlobt⁵⁾, falls sich das Gegenteil herausstellt. Mit dem Entdecken des Mangels ist die Verlobung beendet. Der Grund für den unmittelbaren Eintritt der Rechtsfolge ohne Scheidebrief liegt in der Bedingung. Die Verlobung ist unter einer Bedingung erfolgt, deren Wirkung der einer "auflösenden Bedingung" gleicht. Mit dem Eintritt dieser Bedingung, dem Offenbarwerden des Mangels, ist die Verlobung aufgelöst.

1) Dt. 22,23 f.

2) Sanh. 57 b (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S.52; zur Tendenz vgl. a.a.O., Bd.I, S.51).

3) Sanh. 7,9 (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S.52).

4) Vgl. Jeb. 2,6 und Git. 6,2 (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.II, S.394).

5) $\text{נִשְׁתַּדְּוָה אִשָּׁה}$ = sie ist nicht verlobt (Keth. 7,7, bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S.317).

Wenn die Lösung dieser beiden Fälle auf den Fall des Beischlafs mit einer Verlobten übertragen werden soll, würde das Dt. 22,23 f widersprechen. Jede Verlobung ist naturgemäß unter der erklärten - oder auch nicht erklärten - "auflösenden Bedingung" eingegangen worden, daß ein Beischlaf eines Dritten mit der Verlobten ausgeschlossen ist. Trotzdem wurde in Dt. 22,23 f auf eine besondere Regelung dieses Falles nicht verzichtet. Deshalb ist es wahrscheinlicher, daß die Rechtsfolge des Beischlafs eines Dritten mit einer Verlobten die gebotene Scheidung ist.

Weitere Fälle der gebotenen Scheidung einer Verlobung gibt es nicht. Fälle ähnlich denen einer gebotenen Ehescheidung im Verlobtenrecht sind nicht denkbar, da jene eheliche Verhältnisse voraussetzen¹⁾.

1) Vgl. die Zusammenstellung aus verschiedenen Quellen bei Strack-Billerbeck (a.a.O. Bd.I, S.316).

V. Die Fälle einer nicht gebotenen Scheidung einer Ehe und einer Verlobung

Unter den Fällen einer "nicht gebotenen Scheidung" sind alle Fälle begriffen, in denen es kein Gebot zur Scheidung gibt. Der Begriff "nicht gebotene Scheidung" ist dem jüdischen Recht wegen des Fehlens einer Systematisierung des Eherechts ebenso fremd wie der der "gebotenen Scheidung". Beide Begriffe eignen sich aber gut zur Einteilung der Fälle einer Scheidung.

Grundsätzlich hat nur der Mann die Möglichkeit einer nicht gebotenen Scheidung. Die Frau hat sie nur ausnahmsweise¹⁾. Unbestritten steht ihr die Möglichkeit in den schon behandelten Fällen zu, in denen der Ehemann die Frau in eine ihr unzumutbare Situation bringt²⁾. Bestritten sind alle übrigen Fälle. Strittig ist ferner die Frage, ob die nicht gebotene Ehescheidung auf Wunsch des Mannes überhaupt zulässig ist.

In dem zuletzt genannten Streit geht es um die Gründe, bei deren Vorliegen eine nicht gebotene Scheidung möglich ist. Unbestritten ist, daß Dt. 24,1 die gesetzliche Grundlage für eine Scheidung ist. Strittig ist, wie die Worte מִן הַיָּד וְהַיָּד , die die Scheidungsgründe nennen, auszulegen sind. Das Rechtsinstitut als solches sowie seine Form, d.h. die Form des Scheidebriefes, ist unbestritten. Der Streit ist darum letztlich ein Auslegungstreit über diesen Gesetzestext hinsichtlich der genannten beiden Worte. Herausgebildet haben sich drei Meinungen. Eine herrschende Meinung bildet sich nicht heraus.

1) Abschnitt III 2. a).

2) s.o. III 2. a) und Bialoblocki (Encyclopaedia Judaica, Bd. VI, Sp. 262).

1. Die Auslegung Schammais

Schammai¹⁾ und ihm folgend seine Schule sagen, daß der Mann nur dann seine Frau verstoßen soll, sc. sich von ihr scheiden soll, wenn er an ihr etwas Schandbares, נִיְלֵץ נִיְד , gefunden hat²⁾. Sie verstehen also Dt. 24,1 nur als ein Pflichtgebot, eine gebotene Scheidung³⁾. Eine nicht gebotene Scheidung lehnen sie ab. Sie gewinnen ihre Auslegung von Dt. 24,1 durch Vertauschung der Reihenfolge der beiden Worte. Durch eine Vertauschung der Worte ändert sich die Status-Constructus-Verbindung und mit ihr die Betonung der Worte⁴⁾. Es wird einmal "Schandbares", נִיְלֵץ , und einmal "etwas", נִיְד , betont. Indem Schammai und seine Schule "Schandbares" betonen, heißt er ihrer Meinung nach im Text "etwas Schandbares" mit dem Ton und damit mit dem Akzent auf Schandbares. Die ursprüngliche Wortfolge "Schandbares einer Sache" meint dagegen mit der Betonung von Sache irgend eine beliebige Sache. Eine Ehescheidung ist demzufolge wegen jeder Sache möglich, da das Schandbare bloß von sekundärer Bedeutung ist. Gegenüber dieser an der ursprünglichen Wortfolge orientierten Auslegung ist die Schammais mit seiner Betonung des Schandbaren enger.

Schammai begründet also seine Meinung damit, daß er auf das Wort נִיְלֵץ , Schandbares, Unzüchtiges, hinweist. Ferner zieht er zur Auslegung Dt. 19,15 heran. Dt. 19,15 verlangt die Aussage von zwei oder drei Zeugen als Voraussetzung für die Verurteilung wegen einer strafbaren, d.h. schandbaren Sache (נִיְד). Indem Schammai diesen Begriff von נִיְד aus Dt. 19,15 auf Dt. 24,1 überträgt, erhält er eine weitere Bestätigung seiner Auslegung.

1) Um 30 v.Chr. - Zu ihm und seiner Schule vgl. Strack, Einleitung S.119 und jüd. Lexikon, Bd.IV/2, Sp.145 f.

2) Git. 9,10 (bei Strack-Billerbeck, a.a.O., Bd.I, S.313).

3) s.o. IV.

4) Zur Form und Bedeutung einer Status-Constructus-Verbindung vgl. Grether, Hebräische Grammatik ..., S.194 ff. Grether (S.194) schreibt u.a.: "Logisch ist ... der ...

Schammais Gegener, die zu einer anderen Auslegung kommen¹⁾, sehen in der Vertauschung der Worte keinen methodischen Fehler. Es findet sich nirgends ein Vorwurf gegen dieses Vorgehen. Da sie im Gegenteil seine Meinung diskutieren, obgleich sie sie nicht akzeptieren, halten sie sie somit für eine - wenn auch für sie unannehmbare - denkbare Lösung. Auf ihre Gegenargumente ist weiter unten einzugehen.²⁾

2. Die Auslegung Hillels

Hillel³⁾ und seine Schule lassen die ursprüngliche Wortfolge von Dt. 24,1 stehen. Folglich betonen sie **דָּבָר**, eine Sache, d.h. irgendeine Sache, irgendetwas. Dementsprechend halten sie eine Scheidung auch aus anderen Gründen für zulässig als nur wegen eines schandbaren Vergehens der Frau. Ein Scheidungsgrund ist etwa auch das Anbrennenlassen einer Speise⁴⁾.

Diese ihre Meinung begründen sie u.a. mit dem ausdrücklichen Hinweis auf die Worte **דָּבָר מְשֻׁבָּח**⁵⁾. Schammais Verweis auf Dt.19,15 widerlegt Hillel dadurch, daß er und seine Schüler sagen, wenn der Hinweis gerechtfertigt sein sollte, müßte es in Dt. 24,1 heißen: Schandbares aufgrund von Zeugenaussagen. Das ist aber nicht der Fall⁵⁾. Rabbi Schela⁶⁾ fügte später noch ein weiteres Argument für die

Fortsetzung Anm. 4) von S. - 28 -

Genitiv der wichtigere Begriff, was sich im Deutschen an der stärkeren Betonung des Genitivs zeigt."

1) Vgl. das Folgende.

2) Vgl. unter 2.

3) Gemeint ist Hillel "der Alte", 20 v.Chr. bis 15 n.Chr.: zu ihm und seiner Schule vgl. Strack, Einleitung S.118.

4) Cit. 9,10 (bei Strack-Billerbeck, a.a.O., Bd.I, S.313). (a.a.O. Anm.1 auch die Begründung für die obige Auslegung).

5) Vgl. Cit. 90^aBar (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S.313).

6) Um 280 n.Chr.

Auslegung Hillels hinzu¹⁾. Er schließt aus Dt. 24,4, wo eine ehemalige Frau ihrem früheren Mann verboten wird, daß mit dieser Vorschrift nicht eine Frau gemeint sei, die wegen Ehebruchs entlassen wurde. Eine solche Frau sei ja ohnehin ihrem Manne verboten. Folglich enthalte Dt. 24,2 ein weiteres Verbot. Auch eine aus sonstigen Gründen entlassene Frau sei ihrem früheren Mann verboten.

נָתַן habe somit neben נָתַן eine eigene Bedeutung. Diese bestehe darin, daß Dt. 24,1 im Sinne Hillels zu verstehen sei.

Diese Auslegung von Dt. 24,1 ermöglicht Ehescheidungen, die nicht geboten sind.

Im Falle einer nicht gebotenen Ehescheidung erhält die Frau im Gegensatz zum Fall einer gebotenen Ehescheidung die Kethubba²⁾.

Den Unterschied zwischen den Auffassungen Schammais und Hillels sehen Strack-Billerbeck darin, daß Hillel dem Ehescheidungsgrund Schammais einen weiteren hinzufüge³⁾. Eine derartige Betrachtung übersieht, daß es sich einmal um Fälle einer gebotenen und einmal um solche einer nicht gebotenen Scheidung handelt. Es wird nicht die Regelung für die Fälle einer gebotenen Scheidung auf einige weitere Fälle ausgedehnt, vielmehr werden verschiedene Fälle verschieden geregelt. Zwar erfolgt in beiden Fallgruppen eine Scheidung, jedoch erhält die Frau nur bei einer nicht gebotenen Scheidung ihre Kethubba ausgezahlt, sonst geht sie ihrer vermögensrechtlichen Ansprüche verlustig. Die Auffassung Strack-Billerbecks ist somit als unzutreffend abzulehnen. Der Streit zwischen Schammai und Hillel ist grundsätzlicher Natur⁴⁾.

1) p.Git. 9,50 d, 29 (bei Strack-Billerbeck a,a,0., Bd.I, S.314)

2) Siehe unten unter VI.

3) a.a.0. Bd.I, S.315.

4) Diese Verkennung der Meinungen führt notwendigerweise zu einer Fehlinterpretation der Stellung Jesu zur Ehescheidung. Davon wird Kap. III zu sprechen haben.

3. Die Auslegung Akibas

Rabbi Akiba¹⁾ interpretiert den Kausalsatz in Dt. 24,1: "weil er an ihr etwas Schandbares gefunden hat" von dem Konditionalsatz in Dt. 24,1 her: "wenn sie nicht Gnade findet vor seinen Augen". Ferner faßt er Gnade im Sinne von Anmut, Schönheit auf. Somit ist jede Scheidung begründet, wenn der Mann eine schönere Frau als seine findet²⁾.

Damit werden die Fälle der nicht gebotenen Scheidung auf alle nur denkbaren Fälle ausgedehnt. Eine nicht gebotene Scheidung ist immer möglich. Der Grund für die nicht gebotene Scheidung im Sinne Rabbi Akibas ist immer derselbe: die Frau hat nicht die Gunst ihres Mannes³⁾.

1) Gestorben um 135 n.Chr. Wegen des jüdischen Tradionalismus dürfte die Auffassung Akibas auch schon vor ihm vertreten worden sein und nur durch ihn ihre endgültige Formulierung erfahren haben. Die sogen. Auslegungsregeln Hillels etwa stammen ja auch nicht von ihm. Er stellte nur ältere Regeln zusammen (s.o. unter I.).

2) Git. 9,10 (bei Strack-Billerbeck a.a.O. Bd.I, S.313).

3) Strack-Billerbeck (a.a.O. Bd.I, S.315) verkennen auch die Meinung Rabbi Akibas, indem sie behaupten, Rabbi Akiba füge einen dritten Grund hinzu.

VI. Die Scheidung einer Ehe und einer Verlobung im Alltag

Da die juristische Auslegung von Dt. 24,1 nicht unbedingt die Stellung der Scheidung im Alltag, ihre Bedeutung in der Öffentlichkeit wiedergeben muß, ist nach anderen Kriterien für eine derartige Untersuchung zu suchen. Ebenso sind vereinzelt erhobene Stimmen gegen eine Scheidung¹⁾ keine Belege für ein so oder so gestaltetes Bild von der Scheidung im Alltag. Die geringe Zahl solcher Stimmen könnte höchstens als Indiz dafür gelten, daß die Scheidung allgemein anerkannt ist und allgemein geübt wird. Ein eindeutigeres Indiz könnte ein Blick ebenfalls auf eine Zahl und zwar die Häufigkeit von Ehescheidungen sein. Hier zeigt sich das Zusammenspiel von Gesetz, Lehre und Praxis.

Es fehlen naturgemäß jegliche statistischen oder dergleichen Angaben. Aus einer Reihe von Einzelbeobachtungen sind aber dennoch einige Folgerungen möglich.

1. Die Häufigkeit der nicht gebotenen Scheidung

Wie sich zeigte, ist nach Rabbi Akibas Meinung die Scheidung für den Mann immer möglich. Hillel und Schammai gehen nicht soweit. Wenn jedoch das Anbrennenlassen von Speisen ein Grund zur Scheidung ist, so ist faktisch jede Ehe auflösbar. Da ferner neben der Schule Hillels auch die Schule Schammais die Meinung vertritt, daß die Frau berechtigt ist, die Scheidung zu beantragen, wenn der Mann aufgrund eigenen Entschlusses sie zur Übernahme

1) Vgl. die Zusammenstellung bei Strack-Billerbeck, a.a.O., Bd.I, S.320.

für sie unwürdiger Gelübde zwingt¹⁾, wird, da es dem Mann freigestellt ist, seine Frau dazu zu zwingen, selbst von der Schule Schammais her einer nicht gebotenen Scheidung kein unüberwindbares Hindernis in den Weg gelegt. Der Mann muß nur den Umweg gehen und seine Frau zur Übernahme eines unwürdigen Gelübdes zwingen. Der darin liegende Rechtsmißbrauch wird einen zur Scheidung entschlossenen Mann davon so wenig abgehalten haben wie auch sonst jemanden, der einen Rechtsmißbrauch zur Erreichung des eigenen Zieles in Kauf nimmt. Eine Auflösung im Wege der Scheidung ist darum prinzipiell nicht unmöglich. Die Bedingungen zur Erreichung des Ziels sind nur verschieden²⁾. Dieser Folgerung entspricht die Wirklichkeit. Überlieferte Eheverträge enthalten bereits eine Regelung für den Fall der Scheidung³⁾. Man rechnete also schon bei Abschluß dieser Verträge mit der - vorsichtig ausgedrückt - möglichen Scheidung.

Man kann darum auf eine große Zahl von Scheidungen schließen. Die Ehescheidung muß nichts Außergewöhnliches gewesen sein. Ihre Zahl stieg im Laufe der Zeit. Die Auslegung Rabbi Akibas ermöglicht weitere Ehescheidungen. Im 4. Jahrhundert wird schließlich sogar die Auffassung vertreten, daß eine ohne Grund einmal vollzogene Ehescheidung

1) Keth. 5,6 (vgl. Bialoblocki a.a.O., Bd.VI, Sp. 262; weitere Beispiele bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S.318 f).

2) Strack-Billerbeck (a.a.O., Bd.I, S.319 f) bemerken dazu mit Recht, daß es in der mischnischen Periode keine Ehe im jüdischen Volk gegeben habe, "die nicht kurzerhand vom Mann in völlig legaler Weise durch Aushändigung eines Scheidebriefes hätte gelöst werden können".

3) Vgl. J.T. Milik, DJD II, S.110 und S.115 und Koffmahn, die Doppelurkunden aus der Wüste Juda, S.114 und S.120. Leider sind die genannten Urkunden an den hier interessierenden Stellen teilweise ziemlich bruchstückhaft überliefert, lassen aber Regelungen für den Fall der Scheidung erkennen. Die Interpretationen der Herausgeber sind zudem überzeugend.

irreversibel ist¹⁾. Nunmehr ist jede Scheidung möglich. Die einzige Grenze der nicht gebotenen Scheidung ist jetzt die Verpflichtung zur Zahlung der Kethubba. Damit ist aber die Scheidung zu einem reinen finanziellen Problem geworden.

2. Die Häufigkeit der gebotenen Scheidung

Da die Scheidung in einer Reihe von Fällen geboten war, ist auf häufigere gebotene Scheidungen zu schließen. Ihre Zahl wird noch zugenommen haben, als nämlich Ehebruch auch zu einer gebotenen Scheidung führte. Zwar fehlte es nicht an Forderungen nach harter Sittenstrenge - das Reden mit einer Frau auf der Straße war bereits als schimpflich verboten²⁾, - aber ebensowenig fehlte es an Schilderungen laxer Verhältnisse. Es finden sich bereits Regelungen, die laxen Verhältnisse zur Voraussetzung haben. Das Eiferwasser-Ordal wird abgeschafft, da sich die Fälle von Ehebruch häufen³⁾. Ein lediger Mann oder eine Frau dürfen nicht Kinder lehren⁴⁾. Der ledige Mann darf es wegen der Mütter der Kinder und die Frau wegen der Väter nicht⁵⁾.

Außerdem ist nicht auszuschließen, daß gelegentlich Mißbrauch mit der gebotenen Ehescheidung getrieben wurde. Für große Teile des jüdischen Volkes war die Verpflichtung zur Zahlung der Kethubba das einzige Hindernis für eine Scheidung. Versuche zu seiner Umgehung dürften darum nicht

1) Git. 90 a (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S.320).

2) Vgl. dazu und zu weiteren Beispielen Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S.299 ff.

3) Sota 9,9 (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.III, S.106).

4) Qid 4,13 (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.III, S.67).

5) Qid 82^a (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.III, S.67; weitere Beispiele siehe dort und Bd.III, S.66 ff sowie 109 ff).

gefehlt haben, zumal wohl bei weiten Kreisen eine Neigung zur Ehescheidung bestand¹⁾.

1) Zur Häufigkeit von Scheidungen vgl. die entsprechenden vorsorglichen Vereinbarungen in den Eheverträgen (Milik a.a.O., S.110 und 115 und Koffmahn, a.a.O., S.114 und 120).

2. Kapitel

DIE STELLUNG DES NEUEN TESTAMENTS ZUR EHESCHIEDUNG

Das neutestamentliche Denken und Handeln ist nicht wie das jüdische vom Gesetz bestimmt. Der Verkündigung von Jesus gilt das Interesse. Deshalb sind die einzelnen Stellungnahmen des Neuen Testaments anders als die jüdischen nicht prinzipiell von rechtlicher Relevanz. Inwiefern sie es doch sind, wird eine Untersuchung im einzelnen zu klären haben.

Ihr vorausgehen muß die Klärung von überlieferungsge-schichtlichen Problemen, mit denen zahlreiche neutesta-mentliche Stellungnahmen belastet sind.

I. Die Stellung des Markus-Evangeliums

Markus berichtet an einer Stelle¹⁾ von einer Stellungnahme Jesu zur Ehescheidung. Der Ausgangspunkt dafür sei eine Frage von Pharisäern gewesen, die Jesus versuchen wollten. Sie haben ihm die Frage gestellt, ob es dem Mann erlaubt sei, sich von seiner Frau zu scheiden. Jesus habe sie da-raufhin auf Mose verwiesen. Die Pharisäer sagten, daß Mose erlaubt habe, einen Scheidebrief zu schreiben und die Frau zu entlassen. Dies geschah nach Jesus wegen der menschli-chen "Hartherzigkeit". Ursprünglich sei es aber, da der Mensch als Mann und Frau geschaffen wurde, nicht so ge-wesen. Was Gott zusammengefügt habe, solle der Mensch nicht scheiden. Damit ist für den Evangelisten die Frage der Pharisäer beantwortet. Er spricht nicht mehr von ihr, sondern in den folgenden Versen erfahren die Jünger in einer geheimen Belehrung, die nur ihnen gilt, ein generel-les Ehescheidungsverbot, das Mann und Frau in gleicher

1) Mk. 10, 2-12.

Weise trifft.

Dieser Bericht des Markus hat wegen seiner Widersprüche starke Kritik durch Ausleger erfahren¹⁾. Mindestens ungeschickt sei es, wenn Jesus bei der Frage nach dem Erlaubt-Sein der Ehescheidung auf Mose verwiesen hätte, von dem doch der Scheidebrief stammt²⁾. Ferner sei es unverständlich, warum Jesus den Pharisäern nur sagt, daß der Mensch nicht scheiden solle, was Gott zusammengefügt habe, und den Jüngern ein klares detailliertes Ehescheidungsverbot gibt. Unklar sei auch, warum das Gebot den Jüngern geheim gegeben werde³⁾. Dieser Kritik ist noch hinzuzufügen, daß folgendes ebenfalls unklar ist. Die Pharisäer fragen entsprechend dem jüdischen Recht, ob es dem Mann erlaubt sei, sich von der Frau zu scheiden. Das den Jüngern gegebene Verbot verwehrt dagegen die Ehescheidung dem Mann und auch der Frau, obwohl die Frau nach jüdischem Recht anders als der Mann nur ausnahmsweise eine Scheidung herbeiführen kann⁴⁾. Wahrscheinlich übernimmt hier Markus Vorstellungen aus Rechten, die dem jüdischen Recht räumlich nahe stehen. Diese gewähren nämlich der Frau wie dem Mann in gleicher Weise die Möglichkeit, sich zu scheiden⁵⁾.

Im Gegensatz zu diesem wenig glatten Bericht steht der des Matthäus, wie noch zu zeigen sein wird⁶⁾. Es ist

1) Vgl. Bultmann, die Geschichte der synoptischen Tradition, S.25 f; Haenchen, der Weg Jesu, S.338 ff; Schniewind, Markus-Evangelium, S.99; Mt-Evangelium, S.204.

2) Haenchen (a.a.O., S.339) nennt die Verse 2-5 "eine nicht völlig gelungene Komposition", die den Zweck hat, das Wort von der menschlichen Hartherzigkeit vorzubereiten.

3) Lohmeyer-Schmauch, (das Evangelium des Matthäus, S.282) weisen zudem richtig darauf hin, daß nichts an dem Gespräch zwischen Jesus und den Pharisäern geheim oder schwierig sei, so daß eine separate Belehrung, wie sie nach Markus stattfand, unnötig sei.

4) s.o. unter III 2.a und V.

5) Vgl. Nörr, die Evangelien des Neuen Testaments u.d.sogen. hellenistische Rechtskoine, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Romanistische Abtlg. 78, 1961, S.106-110.

6) Siehe den folgenden Abschnitt.

deshalb davon auszugehen, daß der matthäische Bericht dem ursprünglichen Ereignis näher steht. Da der Text von einigen für die Kritik unbedeutenden Varianten abgesehen einheitlich überliefert ist, geht die Veränderung der Wiedergabe des Geschehens auf den Evangelisten zurück. Er greift auch sonst gestaltend in seinen Stoff ein¹⁾.

Der vorliegende Bericht ist stark von dem am Schluß gegebenen Ehescheidungsverbot geprägt. Der Leser wird dorthin Schritt für Schritt geführt. Zunächst werden die Pharisäer und ihre versucherische Frage genannt. Hieran schließt sich die Schilderung des jüdischen Ehescheidungsrechts sowie der Erweis der Fehlerhaftigkeit dieses Rechts an. Auf dieser Basis wird als Höhepunkt das allgemeine Ehescheidungsverbot gegeben. Dieser Höhepunkt wird als solcher unterstrichen, indem das Verbot nur den Jüngern bekannt gemacht wird²⁾.

Ähnlich wie Markus mit diesem Aufbau seines Berichts seinen heidenchristlichen Lesern³⁾ entgegenkommt, paßt er sich ihnen auch mit dem Inhalt an. Markus berichtet, daß das Ehescheidungsverbot sich an Männer und Frauen in gleicher Weise gerichtet habe. Das kann historisch nicht stimmen. Jesus sprach als Jude mit Juden. Diese kannten grundsätzlich nur die Möglichkeit, daß der Mann sich scheidet.

1) Vgl. Marxsen, Einleitung, S.120 ff.

2) Dieses neue Verbot Jesu stellt Jesus als Gesetzgeber über Mose und kann darum ein Hinweis auf Jesu Messianität sein. Deshalb könnte der Evangelist entsprechend seiner Theorie vom "Messiasgeheimnis" (vgl. dazu Marxsen, S.121 f) das Verbot nur separat den Jüngern gegeben haben. Jedoch hätte diese stilistische Gestaltung kaum das Messiasgeheimnis wahren können, nachdem Jesus im Gespräch mit den Pharisäern das jüdische Recht in einem Punkt widerlegt und seiner normativen Kraft enthoben hatte, so daß er sich, Mose überbietend, als Messias zeigte.

3) Vgl. Feine - Behm - Kümmel, S.52.

Darum war ein auch für die Frau geltendes Ehescheidungsverbot überflüssig¹⁾. Überflüssig war dagegen das Verbot nicht für die heidenchristlichen Leser des Evangelisten²⁾, die sowohl die Möglichkeit der Scheidung durch den Mann als auch die Frau kannten³⁾. Ihretwegen hat Markus seinen Bericht ihnen angepaßt. Dabei unterlief ihm ein Fehler. Er ließ die Pharisäer als Juden nur nach der Zulässigkeit der Ehescheidung durch den Mann fragen.

Das also Markus in Abriß und Inhalt seines Berichts gestaltend eingriff, kann diesem für das zugrunde liegende historische Geschehen direkt nichts entnommen werden. Indirekt folgt aber daraus, daß Markus das Verbot vertrat. Um seinetwillen greift er gestaltend ein und stellt es als Höhepunkt des Geschehens dar.

Ein derartiges Verfahren kann man nicht als die neutestamentliche Stellungnahme zur Ehescheidung werten. Eine weitere Stellungnahme dieses Evangelisten gibt es nicht. Sein Evangelium kann darum zur Frage nach der Stellungnahme höchstens etwas beitragen, wenn von anderen neutestamentlichen Aussagen ein erhellendes Licht auf es fällt.

Der rechtliche Aspekt der markinischen Stellungnahme wird deutlich durch die Diskussion mit den Pharisäern über das Gesetz Moses und durch die Anpassung des Verbots an nicht-jüdische Verhältnisse.

1) In den wenigen Fällen, in denen die Frau Ehescheidung begehren konnte, mußte ebenfalls der Mann den Scheidebrief ausstellen, so daß ein den Mann treffendes Verbot jegliche Ehescheidung ausschloß.

2) Vgl. Feine - Behm - Kümmel, S.54.

3) Zur Vermeidung dieser Konsequenz ändern wenige Handschriften, von denen der Codex Bezae Cantabrigiensis die bedeutendste ist, den oben vorausgesetzten Text, wenn sie lasen: Falls die Frau vom Mann weggeht (weil sie als Entlassene aus seinem Hause scheidet) und einen anderen heiratet, bricht sie die Ehe. Als glättende Textkorrektur ist diese Lesart sekundär.

So wie Markus die Begebenheit berichtet, diskutierte Jesus mit den Pharisäern über die Ehescheidung unter Hinweis auf das mosaische Gesetz, wobei dieses Gesetz von Jesus kritisiert wurde. In der geheimen Jüngerbelehrung wurde dann die Ehescheidung verboten. Damit stellte sich Jesus in Widerspruch zum mosaischen Gesetz. Er ersetzte dieses insoweit durch sein Verbot. An das alte Gesetz des Mose waren fortan die angeredeten Jünger nicht mehr gebunden, sondern sie sollten dem neuen folgen. Sie, verheiratete Männer - auch Markus spricht von verheirateten Jüngern¹⁾ -, sollten sich nicht von ihren Frau scheiden. Die so vollzogene Aufhebung des alten Gesetzes entspricht einem gesetzgeberischen Akt. Dasselbe gilt von dem Erlassen des neuen Gesetzes als einer alle verpflichtenden Norm. Als solches verstand es auch Markus, wenn er das Verbot als Höhepunkt seines Berichts und als dessen Ziel herausstellte. Er berichtet, wie es zu diesem neuen Gesetz, dem Verbot, kam.

Dieses Verbot trifft Männer und Frauen in gleicher Weise. Mit dem über das jüdische Recht hinausgehenden Verbot paßte sich Markus seinen Lesern an, die in ihrem Rechtskreis offenbar auch die Möglichkeit der Scheidung durch die Frau kannten, wenn Markus auch der Frau die Scheidung verbietet. Indem er auf diese Weise dem geltenden Recht seiner Leser entgegentrat, korrigierte er deren Recht. Dies tat er nicht durch eine Aufforderung zum freiwilligen Verzicht auf eine ihnen zustehende Rechtsposition, sondern durch ein Verbot. Eine Unterscheidung zwischen religiösen Forderungen in einem ethischen Sinne und rechtlich Zulässigem war nämlich Markus und seinen Zeitgenossen noch unbekannt. Eine solche Unterscheidung hatte es bislang nicht gegeben²⁾. Sie war wegen der Identität von Kult- und Rechtsgemeinde nicht notwendig geworden. Diese Identität zeigt

1) Vgl. Mk. 1,29-31.

2) Vgl. den Überblick zur Geschichte der Ethik von Sieffert (in: RE Bd.V, S.544 ff) und van Oyen (in: RGG Bd.II, Sp. 708).

sich etwa darin, daß das Recht trotz der wechselvollen Geschichte Palästinas bis hin zu und dann auch in neutestamentlicher Zeit in den Evangelien im wesentlichen einheitlich ist. Etwaige ethische Forderungen, die bei einer Differenzierung zwischen Ethik und Recht sich gegen die bestehende Rechtsordnung hätten richten müssen, gab es offenbar nicht. Das Recht, das den Hintergrund der Evangelien abgibt, ist im wesentlichen einheitlich. Es ist im wesentlichen das jüdische Recht¹⁾. Ein Ansatz zur Korrektur der Einheit des zunächst für die Christen geltenden jüdischen Rechts ist das Verbot Jesu in der markinischen Fassung. Jesus brauchte aufgrund des jüdischen Rechts nur dem Mann die Ehescheidung zu verbieten, während Jesus sie nach Markus im Hinblick auf dessen bislang heidnische Leser auch der Frau verbieten mußte. Allerdings nimmt sich dieser Ansatz zur Korrektur vom Ergebnis her gesehen für die Evangelien ziemlich bescheiden aus.

Daß Markus mit dem Verbot Jesu nur Christen erreichen konnte, war ihm wahrscheinlich bewußt. Diese Tatsache veranlaßte ihn aber nicht, zwischen Ethik und Recht zu unterscheiden, wie sich gezeigt hat²⁾. Außerdem genügte zur Lösung dieser Frage eine einfache Differenzierung zwischen rechtlich Zulässigem im religiösen Bereich und Rechtsgültigem im weltlichen Bereich. Da Markus nicht die Unterscheidung zwischen Ethik und Recht wählte, wird er von der anderen, einfachen Lösung ausgegangen sein. Die Ehescheidung war also für Markus religionsgesetzlich verboten³⁾.

1) Nörr, Rechtsgeschichtliche Probleme in den Evangelien, in: Kontexte, Bd.III, S.104.

2) Das Recht ist in den Evangelien im wesentlichen einheitlich und nicht durch ethische Forderungen relativiert.

3) Nörrs Frage (Nörr, die Evangelien des Neuen Testaments und die sogenannte hellenistische Rechtskoine, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Romanistische Abteilung 78, 1961, S.113), ob in den Evangelien zwischen religiöser Zulässigkeit und Rechtsgültigkeit der Ehescheidung zu trennen sei, trifft nicht den Sachverhalt. Es geht immer um Recht. Es handelt sich um zwei Rechtsbereiche.

II. Die Stellung des Matthäus-Evangeliums

Matthäus kommt in seinem Evangelium mehrmals auf die Ehescheidung und damit zusammenhängende Probleme zu sprechen.

1. Einzelexegese der matthäischen

Texte zur Ehescheidung

a) Das Verhältnis von Joseph und Maria bei Jesu Geburt

Die Vorgeschichte von der Geburt Jesu mit ihrer Erzählung von dem Verhältnis Josephs zu Maria¹⁾ wirft ein Licht auf das Problem der Ehescheidung, obwohl es zu keiner Auflösung der Verlobung kommt. Das Verhalten Josephs erfährt nämlich von Matthäus eine Beurteilung von dem Standpunkt des jüdischen Rechts her.

Eine Scheidung eines verlobten Paares ist nach jüdischem Recht möglich, ja eventuell geboten, wie es sich gezeigt hat²⁾. Joseph standen zwei Möglichkeiten zur Regelung seines Verhältnisses zu Maria offen. Entweder beantragte er, da er nur von einem buhlerischen Verhalten Marias ausgehen konnte³⁾ und aufgrund des Schweigens Marias ihm und anderen gegenüber als Tatort nur ein Ort innerhalb einer Ortschaft annehmen konnte, für sie die Todesstrafe⁴⁾ oder er gab ihr einen Scheidebrief⁵⁾. Wenn er von der

1) Mt. 1, 18-29

2) Vgl. oben 1. Kapitel IV, 3. und V.

3) Schmid, das Evangelium nach Matthäus, S.37.

4) Dt. 22, 23 f. Näheres bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S.51 f. - Daß das jus gladii ausschließlich bei der römischen Besatzungsmacht lag, ist unwahrscheinlich. Vgl. Joh. 8,3 ff; Act. 7,56 ff; Sanh. 7,2 (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S.1026). Die Besatzungsmacht wird zudem auch primär nur ein Interesse an der Ruhe im Lande gehabt haben, so daß sie die Juden gewähren ließ, soweit nicht aufrührerische Tendenzen sichtbar wurden. Dazu vgl. auch Reicke, neutestamentliche Zeitgeschichte, S.104.

5) Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S.51 f.

ersten Möglichkeit Gebrauch gemacht hätte, hätte er Maria bloßgestellt. Dies wollte er aber nicht. Deshalb entschloß er sich, den "geräuschloseren" Weg der Ausstellung eines Scheidebriefes zu gehen¹⁾. Im Zusammenhang mit dieser Tatsache wird Joseph als δίκαιος bezeichnet. Strack-Billerbeck²⁾ sagen zu δίκαιος, daß Joseph damit als ein Mann charakterisiert werde, der das Gesetz zur Norm seines Handelns gemacht habe und darum aus der Schwangerschaft Marias nur die gesetzlichen Folgen hätte ziehen können. Dagegen vertreten Schniewind-Strathmann³⁾ unter Hinweis auf den sonstigen Gebrauch von δίκαιος die Auffassung, daß Joseph damit als gütig bezeichnet werde. Die Frage, welche von diesen Auffassungen Matthäus mit dem Gebrauch von δίκαιος meinte, braucht hier nicht untersucht zu werden. Welcher Meinung man sich auch immer anschließt, feststeht, daß eine Scheidung im Falle von Joseph und Maria begründet und zulässig war. Es handelte sich um eine gebotene Scheidung. Der "gesetzzestreue" Joseph wollte dem Gebot ebenso nachkommen wie der "gütige" Joseph. Dem Gebot wollte Joseph nachkommen, er wollte die Scheidung, wie auch immer δίκαιος zu verstehen ist.⁴⁾

Der Entschluß des Joseph wird durch die folgende Engelserscheinung hinfällig. Joseph wird zur Aufnahme Marias durch den Engel aufgefordert und kommt dieser Aufforderung

1) Lohmeyer-Schmauch, a.a.O., S.14 Anm.3. Zu den Einzelheiten des Vorgangs vgl. Schlatter, der Evangelist Matthäus, S.15.

2) Strack Billerbeck a.a.O., Bd.I, S.50.

3) Das Evangelium des Matthäus, S.13. Ebenso Lohmeyer-Schmauch (a.a.O., S.14) und Schlatter (a.a.O., S.13).

4) Nörr (a.a.O., S.113 Anm. 104) ist zuzustimmen, wenn er es für fraglich hält, ob δίκαιος ein Hinweis darauf sei, daß der Mann sich bei Kenntnis des Ehebruchs seiner Frau von ihr scheiden müsse, sc. die Scheidung geboten sei. Andererseits ist aber der Kontext eindeutig. Danach wollte Joseph die Scheidung, obwohl er Maria nicht bloßstellen wollte. Trotz seiner Neigung Maria gegenüber meinte er nicht anders handeln zu können. Das gilt auch; wenn δίκαιος mit "gütig" zu übersetzen ist. Das Gebot der Scheidung setzte seiner Güte eine Grenze.

nach. Diese Tatsache erfährt keine Wertung durch den Evangelisten. Er berichtet sie nur. Es lassen sich darum von hier aus keine Schlußfolgerungen für die matthäische Auffassung von der Ehescheidung ziehen. Da aber der "gütige" wie der "gerechte" Joseph erst auf das Erscheinen des Engels hin von der Scheidung Abstand nimmt, ist die Scheidung als an sich gegeben vorausgesetzt. Dabei kann es sich um eine gebotene oder um eine nicht gebotene Scheidung handeln. Im letzten Fall hätte Joseph wegen der sonst einhellig vertretenen Ablehnung der nicht gebotenen Ehescheidung durch Matthäus¹⁾ eine negative Wertung durch diesen erfahren müssen. Das ist nicht der Fall. Matthäus geht darum hier von einer gebotenen Scheidung aus. Wenn sie trotzdem unterbleibt, so geschieht das, da in diesem Fall das Gebot für Joseph durch den Engel aufgehoben wird.

Es geht somit der ganze vorliegende Textabschnitt wiederholt von einer in diesem Fall gebotenen Scheidung aus.

b) Das Wort vom Ehebruch in der Bergpredigt

Ἀκούσατε ὅτι ἐρρέθη· οὐ μοιχεύσεις. ἐγὼ δὲ
λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ
ἐπιθυμῆσαι αὐτήν ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτήν ἐν τῇ
καρδίᾳ αὐτοῦ.

(Mt. 5,27 f)²⁾.

Dieses Wort steht im Zusammenhang mit Worten, in denen Jesus eine Erläuterung des Dekalogs gibt. Hier geht es um das Verbot des Ehebruchs³⁾. Wie die anderen Gebote

1) Vgl. das Folgende.

2) "Ihr habt gehört: Du sollst nicht ehebrechen! Ich aber sage euch: Wer eine Frau ansieht, sie zu begehren, der hat mit ihr die Ehe schon in seinem Herzen gebrochen".

3) Ex. 20,14.

so wird auch das Verbot des Ehebruchs verschärft. Es genügt nicht nur die äußere Befolgung des Verbotes, sondern der böse Wille als solcher ist bereits verwerflich.

Diese Steigerung des Verbotes war dem Dekalog selbst auch schon bekannt. Im 10. Gebot wurde bereits die Begierde nach des Nächsten Weib, Kind usw. verboten.

Zur Zeit Jesu ging ein frommer Pharisäer mit niedergeschlagenen Augen über die Straße, um sich nicht zu versündigen, sondern ein Verdienst zu erlangen. Deshalb beruht das Neue, was Jesus sagt, nur in der fehlenden "Beschönigung" der Forderung¹⁾. Allerdings bedeutet die Forderung zugleich einen Vorwurf gegen die trotz der Strenge in der Theorie häufig geübte Laxheit in der Praxis²⁾. Für das Rechtsleben im Alltag scheidet die Anwendung dieser Auffassung wegen ihrer Strenge aus³⁾, andererseits ist die nicht am Alltag orientierte Auffassung durch den Hinweis auf Ex. 20,14 und das "Ich - aber - sage - euch"⁴⁾, vom Gesetz nicht zu trennen. Außerdem kennen das Hebräische und Aramäische nicht Worte wie Ethik, Moral, Sitte.

c) Die Ehescheidung

aa) Das Wort von der Ehescheidung in der Bergpredigt

Als die einschlägige alttestamentliche Bestimmung wird hier, wo von der Scheidung gesprochen wird⁵⁾, Dt. 24,1 zitiert. Diese Bestimmung wird durch ein generelles Scheidungsverbot ersetzt. Die einzige Ausnahme von diesem generellen Verbot betrifft den Fall der Unzucht.

-
- 1) Schniewind-Strathmann a.a.O., S.62. - Vgl. zum Ganzen auch Lohmeyer-Schmauch (a.a.O., S.127) und Strack-Billerbeck (a.a.O., Bd.I, S.298-301).
 - 2) Zur Praxis vgl. Strack-Billerbeck (a.a.O., Bd.III, S.109-111).
 - 3) Schmid (a.a.O., S.82) meint, Jesus unterscheidet zwischen Sünde einerseits u. Rechtsverletzung sowie Schaden für das Gemeinwohl andererseits, wobei Jesus mehr Gewicht auf die Sünde lege. Nach Girgensohn (Die Bergpredigt S.106) hebt Jesus das ganze Eheproblem aus dem juristischen Rahmen heraus. Nicht einmal wörtlich ist der sich an den vorliegenden Text anschließende Text gemeint (Schniewind-Strathmann a.a.O., S.63).
 - 4) Vgl. dazu das Folgende.

Unter Unzucht, πορνεία, verstand das Judentum der neutestamentlichen Zeit primär Hurerei, außerehelichen Geschlechtsverkehr¹⁾. Es handelt sich nach jüdischem Recht, sofern die Frau verheiratet oder verlobt ist, um einen Fall einer gebotenen Ehescheidung²⁾. Der Mann scheidet sich von seiner Frau wegen Unzucht. Dieser Fall war dem Verfasser des Matthäus Evangeliums als Juden mit möglicherweise rabbinischen Kenntnissen³⁾ sowie seinen jüdischen Lesern⁴⁾ bekannt. Es genügte darum, daß er ihnen mit so knappen Worten die Ausnahme beschrieb. Die Ausnahme des Scheidungsverbotes betrifft den Fall der ehelichen Untreue der Frau bzw. der Verlobten.

Geboten war ferner im Judentum eine Scheidung aus einer Reihe von weiteren Gründen⁵⁾. Dazu zählen Fälle, die man auch als πορνεία bezeichnete⁶⁾. Diese Fälle waren rabbinische Rechtssätze. Über speziell rabbinische Rechtssätze dachte aber der Verfasser des Matthäus Evangeliums sehr gering⁷⁾. Eine Reihe von Äußerungen zeigen dies deutlich⁸⁾. Wenn er darum trotz seiner Ablehnung von rabbinischen Rechtssätzen solche Sätze mit unter den Begriff πορνεία hätte gefaßt sehen wollen, hätte er dies besonders ausdrücken müssen. Das tat er aber nicht. Deshalb hat er bei

Anm. 5) von S. - 45 -

Mt. 5,31 f: Ἐρρέθη δέ· ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, ὅτι αὐτὴ ἀποστάσιον. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρ' ἐκτὸς λόγου πορνείας, ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ ὃς ἂν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται.

1) Hauck/Schulz in Th.W., Bd.VI, S.587.

2) Vgl. Kap. 1, IV.

3) Vgl. Feine-Behm-Kümmel, a.a.O., S.65-69 u.S.72; Michaelis, Einleitung S.38.

4) Vgl. Feine-Behm-Kümmel, a.a.O., S.70; Michaelis a.a.O., S.38.

5) Vgl. Kap. 1, IV.

6) Hauck/Schulz a.a.O., Bd.VI, S.587 u. 589.

7) Seine Betonung des Hauses Israel (Mt.10,6 und 15,24) hielt ihn davon nicht ab.

8) Vgl. 12,1 ff; 15,1 ff.

der Ausnahme vom Scheidungsverbot nicht an auch diese Fälle gedacht. Er meinte nur den Fall der gebotenen Scheidung wegen außerehelichen Geschlechtsverkehrs. In diesem Fall hielt er, wie ebenfalls der Kürze der Worte zu entnehmen ist, die Scheidung für geboten¹⁾. Er ging also in diesem Fall von einer gebotenen Scheidung aus²⁾. Sie war für ihn die einzig mögliche Scheidung. In allen übrigen Fällen kommt keine Scheidung in Betracht. Sollte sich aber trotzdem ein Mann von seiner Frau scheiden, so begeht er eine Handlung, die geeignet ist, zu einem Ehebruch zu führen. Da die Ehescheidung verboten ist und somit Ausstellung und Übergabe eines Scheidebriefes unbeachtlich sind, besteht die Ehe weiter und treibt der Mann die Frau in einen Ehebruch hinein, wenn er sich von ihr trennt und sie infolgedessen dann einen anderen heiratet³⁾. Den Ehebruch begeht die Frau dann mit dem, den sie dann "heiratet".

Der Vorgang, die Aufhebung der Bestimmung von Dt. 24,1 durch ein grundsätzliches Ehescheidungsverbot, deutet auf eine rechtliche Natur des Ehescheidungsverbotes hin. Die Aufhebung einer gesetzlichen Bestimmung ist ein gesetzgeberischer Akt. Die Aufhebung geschieht hier durch Erlaß einer neuen Bestimmung. Deshalb ist diese ebenfalls gesetzlicher Natur. Ihrer Natur entsprechend beschreibt auch Matthäus den Vorgang. Matthäus schreibt, daß Jesus das Verbot Dt. 24,1 mit den Worten: ἔγω δὲ λέγω ὑμῖν entgegengestellt habe⁴⁾. Diese lapidaren Worte lassen keinen

1) siehe unten Kapitel 3.

2) Zu Mt. 1,18 ff vgl. oben 1. a).

3) So auch Hauck/Schulz a.a.O., S. 591 zu Mt. 5,32 b.

4) Mt. 5,31 f.

Raum für einen Widerspruch oder eine Diskussion, sondern verlangen die Unterwerfung unter das Gesagte. So reden kann nur ein Gesetzgeber, dessen Wort unbedingt gilt. Sein Wort ist Gesetz. Damit wird zugleich die Bedeutung des Gesetzes überhaupt unterstrichen. Das Gesetz ist zu erfüllen. Auf die Bedeutung des Gesetzes weist Matthäus ferner hin in den Versen, die den Antithesen des Ich-aber-sage-euch vorangehen¹⁾.

Im Sinne eines gesetzlichen Verbots werden auch die Hörer Jesu und die Leser des Evangeliums Jesu Worte verstanden haben. Jesus, seinem Auftreten und seiner Lehrweise nach ein Rabbi²⁾, sprach über das Gesetz, wie es einem Rabbi zukommt. Ein Rabbi konnte auch ein Gesetz abschaffen. Rabbi Jochanan b Zakkai schuf das im Gesetz Mose normierte Eiferwasser-Ordal ab³⁾.

1) Mt. 5,17-20. - Die Bedeutung des Gesetzes übersieht Baltensweiler (die Ehe im Neuen Testament, S.70), wenn er meint, daß das "eigentliche Anliegen" der Antithesen darin bestehe, "das juristische Denken ad absurdum zu führen". Baltensweiler (a.a.O., S.80) kann darum keine überzeugende Erklärung für die Verse Mt. 5,17-21 geben. Die Antithesen wollen nämlich die Bedeutung des Gesetzes hervorheben, indem sie einzelne Bestimmungen schärfer fassen. Durch die peinliche Befolgung der neuen, schärferen Bestimmungen wird dem Gesetz genüge getan. - Die Bedeutung des Gesetzes übersieht ebenfalls Delling (Das Logion Mark. X,11 und seine Abwandlungen im Neuen Testament, in Novum Testamentum, 1, 1956, S.263, wenn er meint, Mk. X,11 sei eine "konkret formulierte grundsätzliche Äußerung über die Unlösbarkeit der Ehe". Eine grundsätzliche Äußerung kann für einen dem Gesetz verpflichteten Juden nur in der Form eines Gesetzes ergehen. Das gilt für Jesus als Juden ebenso wie für seine Hörer. (Vgl. selbst Paulus in Röm. 13,8 ff und Mt.22,40). Die Bedeutung des Gesetzes erkennt Delling (a.a.O., S. 263 Anm.3) ebenfalls, wenn er in der Mischna Belege nur für eine Forderung nach einer Ehescheidung findet. Die "Forderungen" waren Gesetz. Es handelt sich um die Fälle der gebotenen Scheidung.

2) Vgl. Bultmann, Jesus, S.52-56.

3) Sota 9,9 (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.III, S.106 Anm.1). - Paulus gestattete anders als die Evangelisten die Trennung bei Mischehen (1.Kor. 7,12-16; Näheres dazu unten unter V.) Weitere Beispiele für die Aufhebung von gesetzlichen Normen durch Rabbiner bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S.717.

Es zeigen also einmal die Worte Jesu selbst, dann ihre Wiedergabe durch Matthäus und drittens das Verständnis der Worte durch die Zeitgenossen, daß Jesus als Gesetzgeber handelte und deshalb das Verbot und die Ausnahme gesetzlicher Natur sind¹⁾.

Eine Unterscheidung zwischen religiöser Zulässigkeit und einer davon zu trennenden Rechtsgültigkeit²⁾ findet sich nicht im Text. Sie erübrigte sich auch für Matthäus, der den geschichtlichen Ablauf des Streitgesprächs wiedergibt³⁾ und darum von der damaligen Identität von jüdischer Kult- und Rechtsgemeinde ausgehen konnte⁴⁾.

bb) Die Frage der Pharisäer nach der
Zulässigkeit einer Ehescheidung

Die Parallele dieser Frage⁵⁾ im Markus-Evangelium wurde schon behandelt⁶⁾. Von ihr unterscheidet sich der Text des Matthäus-Evangeliums in zwei Punkten.

Das Ehescheidungsverbot ist so hart, daß die Frage eines freiwilligen Eheverzichts natürlich ist. Dieser Gedankengang ist logisch. Logisch ist auch das Wechselspiel von Frage und Antwort. Das alles kann man von der Darstellung bei Markus nicht sagen.

1) Bultmanns gegenteilige Behauptung (Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, S.13) findet keine Stütze am historischen Befund. Bultmann widerlegt außerdem sich selbst, indem er die als ethisch bezeichneten Forderungen Jesu, "Ich-aber-sage-euch...", näher durch das dem Sklaven gebotene Verhalten beschreibt (a.a.O., S.13). Der Sklave hat sich aufgrund seiner rechtlichen Stellung als Sklave zu verhalten. Eine Selbstwiderlegung ist es ebenfalls, wenn Bultmann diese ethischen Forderungen Jesu als "Bedingungen für die Teilnahme am Heil der Gottesherrschaft" bezeichnet (a.a.O., S.80).

2) Vgl. dazu Nörr, a.a.O., S.113.

3) Vgl. das Folgende.

4) Zur Überlieferungsgeschichte des Textes von Mt.5,31 f sowie seinem Verhältnis zu 5,27 f vgl. das Folgende.

5) Mt. 19,3-12.

6) Siehe oben I.

Darum entspricht die Darstellung, die Matthäus von dem Streitgespräch gibt, dem ursprünglichen Geschehensablauf, und nicht die Darstellung des Markus¹⁾.

Diese Darstellung enthält, wie auch schon früher das Wort vom Ehebruch in der Bergpredigt, eine Ausnahmeregelung von dem generellen Ehescheidungsverbot. Nur das Matthäus-Evangelium kennt diese Ausnahmeregelung. Das führte in der Literatur zu einer Reihe von Erklärungsversuchen. Im wesentlichen stehen sich zwei Meinungen gegenüber.

Nach der einen Meinung handelt es sich bei der Ausnahmeregelung des Matthäus um eine sekundäre Eintragung²⁾; laut der anderen Meinung ist die Ausnahme ursprünglich³⁾. Zu der einen oder anderen Meinung bekennen sich fast alle Autoren, die sich von ihrem Thema her mit dem Problem zu beschäftigen haben⁴⁾. Die für die einzelnen Meinungen gegebenen Begründungen sind verschieden.

-
- 1) Dieser Folgerung verschließt sich Haenchen (S.342), obwohl er die Vorzüge des Textes des Matthäus-Evangeliums gegenüber dem des Markus-Evangeliums herausarbeitet. Er meint nämlich, daß die Regelung der Fälle von *πορνεία* dem ehelichen Treuegebot zuwider laufe. Der Treuebruch des einen Partners hebe nicht die Treuepflicht des anderen auf (Haenchen S.342). Zur ehelichen Treue vgl. auch Nörr, a.a.O., S.114). Diese Argumentation findet aber keine Stütze im Neuen Testament und ist darum zusammen mit der Folgerung Haenchens daraus abzulehnen.
 - 2) So Allen, *Critical and exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*, S.52; Baltensweiler, a.a.O., S.82-119 und die Ehebruchsklauseln bei Matthäus, S. 341 u.354; Bultmann, *die Geschichte der synoptischen Tradition*, S.159; Bornkamm, *die Stellung des Neuen Testaments zur Ehescheidung*, S.284; Gaechter, *das Matthäus-Evangelium*, S.183; Greeven, *Ehe im NT*, in RGG Bd.II, Sp. 318; Klostermann, *das Matthäus-Evangelium*, S.46; Liermann, *Evangelisches Kirchenrecht und staatliches Eherecht in Deutschland*, S.116; Sickenberger, *die Unzuchtsklauseln im Matthäus-Evangelium*, S.199 ff; Trilling, *das Evangelium nach Matth.*, S.288 Anm.25; Vaccari, *La clausola sul divorzio in Matteo*, S.97 ff; u.a.
 - 3) So: Bornhäuser, *die Bergpredigt*, S.96; Hauck/Schulz a.a.O., Bd.VI, S.590 ff; Lohmeyer-Schmauch, a.a.O., S.282; Schlatter, a.a.O., S.180 und 572; Staab, *das Evangelium nach Matthäus*, S.38 u.a.
 - 4) Eine Ausnahme bildet Zahn, *das Evangelium des Matthäus*, S.585 f.

Sickenberger und Liermann sehen in Markus 10,1-12 die Quelle, aus der Matthäus den Text von Mt. 5, 31 f und Mt. 19, 3-12 geschöpft hat. Da bei Markus die Ausnahmeregelung fehle, handele es sich bei der Ausnahme um einen Zusatz des Matthäus¹⁾. Dabei übersehen aber Sickenberger und Liermann, daß, wie sich zeigte, Matthäus die ursprünglichere Form des Textes bietet²⁾. Klostermann verweist auf das Fehlen der Ausnahmeregelung in der gesamten sonstigen Überlieferung des Neuen Testaments. Daraus und da eigentlich eine untreue Ehefrau gesteinigt werden soll³⁾, schließt er, daß die Ausnahmeregelung ein sekundärer Zusatz sei⁴⁾. Demgegenüber ist auf das schon zu Sickenbergers und Liermanns Thesen Gesagte zu verweisen sowie auf die Tatsache, daß das Neue Testament auch sonst Ehescheidungen kennt und bejaht⁵⁾. Baltensweiler erklärt die Ausnahmeregelung unter zu Hilfe-
nahme von Act. 15,28 f als Ausdruck der Auseinandersetzung der matthäischen Gemeinde mit einer bestimmten Proselytenpraxis bei Verwandtschaftsehen⁶⁾. Demnach würde die Ausnahmeregelung besagen, daß jede Ehescheidung außer im Falle einer verbotenen Verwandtschaftsehe, wie sie bei Proselyten vorkommen konnte, einen Ehebruch darstellte. Mit dieser Erklärung würde man nach Baltensweiler den Text aus der historischen Situation des Matthäus erklären sowie aus der

1) Sickenberger, "Die Unzuchtklausel im Mt-Evangelium", zitiert bei Staab, "Zur Frage der Ehescheidungstexte im Mt.-Evangelium", S.37. Der Aufsatz von Sickenberger konnte nicht eingesehen werden. - Liermann, a.a.O., S.116.

2) Zur weiteren Kritik vgl. Staab a.a.O.

3) Joh. 8,5 u. 7.

4) Klostermann a.a.O., S.46.

5) Vgl. 1.Kor. 7,12-15 ff.

6) Baltensweiler, die Ehebruchsklauseln bei Mt., (in: Theologische Zeitschrift Basel 15/1959), S.191 und Baltensweiler, die Ehe im Neuen Testament, S.92 ff, 101 f. Bonnard (L'évangile selon Saint Matthieu, S.69 f, 282 f) folgt Baltensweiler.

auch sonst bei Matthäus zu beobachtenden Tendenz der Verschärfung der vor Matthäus üblichen Praxis¹⁾. Dies ist richtig, jedoch wirkt der Erklärungsversuch Baltensweilers etwas weit hergeholt, zumal, wenn man bedenkt, daß Lukas auf das Problem der Verwandtschaftsehen in seiner Apostelgeschichte einping und im Evangelium dieses Problems mit keinem Wort gedacht hat²⁾, obwohl er sich so zu sich selbst in Widerspruch setzte. Im Evangelium lehnte er jede Ehescheidung ab, und in der Apostelgeschichte forderte er sie in beschränktem Umfang³⁾. Ferner widerspricht eine Ehescheidung, die dem Zweck der Reinhaltung der Ehe dienen soll, der Intention des Textabschnittes, wo die mosaische Ehescheidungsgesetzgebung als wegen der menschlichen Hartherzigkeit gegeben charakterisiert wird. Es läge also hier eine logische Unkorrektheit vor, die bei der sonstigen Geschlossenheit des Textes unwahrscheinlich ist. Dieselbe Deutung der Ausnahmeregelung, wie sie ihr Baltensweiler gibt, gibt ihr Vaccari⁴⁾. Er stützt sich dabei nicht auf Acta, sondern auf den Gebrauch von $\mu\omicron\upsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ als terminus technicus für illegitime Ehen im Damaskusdokument und der rabbinischen Literatur⁵⁾. Dieser Argumentation ist aber das Baltensweiler zuletzt entgegengehaltene Argument entgegenzuhalten. Dasselbe gilt für Gaechter⁶⁾, der sich auf

1) Baltensweiler, die Ehescheidungsklauseln bei Matthäus, S. 355 ff.

2) Es ist darum sogar zu fragen, ob die bis jetzt übliche Exegese von Act. 15,29 richtig ist, wonach $\mu\omicron\upsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ die in Lev. 18,6 ff. verbotenen Verwandtschaftsehen meint (so z.B. Strack-Billerbeck Bd.II, S.376 u.729 sowie E.Haenchen, die Apostelgeschichte, S.416).

3) Wollte man, was sprachlich möglich ist, Act. 15,29 nur auf die zukünftigen Eheschließungen deuten, könnte man Act. 15,29 nicht zur Erklärung für die matthäische Ausnahmeregelung heranziehen. Es wäre also auch in diesem Falle Baltensweilers Deutung abzulehnen.

4) S. 97 ff.

5) Vgl. dazu Bonsirven (Nisi fornicationis causa S.454 ff) und Strack-Billerbeck (a.a.O., Bd.II, S.376 u. 729).

6) S.183 Anm.101. - An ihn ist zusätzlich die Frage zu richten, wie er die Ausnahmeregelung für sekundär erklären kann, wo er sonst sehr stark den "Eigenwert" des Matthäus betont (vgl. S.13) und Matthäus der einzige neutestamentliche Schriftsteller ist, der die Ausnahmeregelung kennt

Vaccari und Baltensweiler stützt. Trilling bezeichnet die Ausnahmeregelung als sekundär, weil das klare Ehescheidungsverbot nicht aufgeweicht werden dürfe. Das klärende Wort müsse hier die Kirche sprechen, die ohne Rücksicht auf diese Regelung jede Ehescheidung ablehne¹⁾. Dem ist nichts hinzuzufügen²⁾.

Unter den Vertretern der Echtheit der Ausnahmeregelung nimmt heute Staab mit seiner Begründung eine Sonderstellung ein³⁾. Er verweist auf den elliptischen, auch im Neuen Testament belegten Gebrauch der Negationsartikel μή bei einem Imperativ. Dadurch würde der Text keine Ausnahmeregelung, sondern eine Verschärfung des Gesetzes beinhalten. Nicht einmal bei unzüchtigem Verhalten solle eine Entlassung der Frau möglich sein. Diese Interpretation des Textes kann sich nur auf den Text von Matthäus 19,9 stützen. Der Text von Mt. 5,32 enthält nicht μή. Das ist aber verwunderlich, wenn man Staab folgen will. Mt. 19,9 steht im Rahmen eines Streitgespräches. Der Schluß des Streitgespräches weiß nichts von einer Reaktion der Gegner Jesu zu berichten. Den Bericht von einer Reaktion, und zwar einer Jesu feindlichen Reaktion, müßte man aber von einem gut überlieferten Text erwarten, da die ungeheure Radikalität des Verbotes einen unvorbereitet sehr hart traf, so daß eine Reaktion der Gegner Jesu unausweichlich gewesen wäre. Überdies müßte man eine Steigerung - etwa im Sinne von "nicht einmal" - im Text selbst

Fortsetzung Anm. 6) von S. - 52 -

und in einem Zusammenhang bringt, der dem ursprünglichen Geschehensablauf eher als die markinische Überlieferung entspricht.

1) a.a.O., S.288.

2) Die übrigen Vertreter der Meinung, daß die Ausnahmeregelung sekundär sei, geben gar keine oder eine den genannten ähnliche Begründung, so daß auf eine besondere Darstellung und Widerlegung ihrer - soweit vorhandenen - Begründung verzichtet werden kann.

3) Staab, "Zur Frage der Ehescheidung".

erwarten¹⁾.

Die übrigen Forscher, die für eine Echtheit der Ausnahmeregelung - und zwar im Sinne einer echten Ausnahmeregelung - eintreten, verweisen auf 1. Kor. 7,10 f, wo die Möglichkeit einer Ehescheidung vorausgesetzt wird²⁾. Daneben wird etwa auf die sich bei mehreren Logien des Lukas findende Radikalisierung sowie auf die sich anbahnende teilweise verschärfte Praxis der späteren Zeit hingewiesen³⁾. Diese Gründe machen die Ursprünglichkeit der Ausnahmeregelung wahrscheinlich, können sie jedoch nicht aus dem Text heraus erklären.

Sonstige bemerkenswerte Erklärungsversuche gibt es nicht⁴⁾.

Eine herrschende Meinung hat sich, wie das Bild der Meinungen und die Namen ihrer Vertreter zeigen, noch nicht gebildet. Man kann nicht einmal von einer bestimmten, allgemeinen Tendenz in der einen oder anderen Richtung sprechen⁵⁾.

Da also die bisher gegebenen Lösungsversuche alle nicht befriedigen können, soll im folgenden ein neuer Versuch unternommen werden.

1) Hierauf weist Staab (Kommentar S.39) selbst hin. A.a.O. ist Staab mit seiner Meinung zurückhaltender als in seinem Aufsatz.

2) Vgl. Michaelis, Kommentar S.268; Hauck/Schulz, Th W VI, S.590 f; Schniewind-Strathmann, a.a.O., S.64.

3) Vgl. Hauck/Schulz a.a.O.

4) Weitere Einzelheiten s.bei Staab (Kommentar S.37 ff).

5) Deshalb ist die Auffassung Liermanns (a.a.O., S.116) und Mays, (Die Stellung des deutschen Protestantismus zu Ehescheidung, Wiederverheiratung und kirchlicher Trauung Geschiedener, S.43), daß die moderne protestantische Exegese die Ausnahmeregelung für sekundär hält, unbegründet.

Der Text von Matthäus 19, 3-12 ist ein Streitgespräch. Die überlieferte Streitgespräche einschließlich des vorliegenden sind nach der Auffassung verschiedener Forscher Gemeindebildungen¹⁾. Die Gemeinde habe sich die Situation Jesu in Angriff und Verteidigung ebenso vorgestellt wie ihre eigene Situation²⁾. Demgegenüber ist festzuhalten, daß der historische Jesus sicher in Streitgespräche mit Pharisäern und Schriftgelehrten verwickelt wurde. Der Inhalt dieser Streitgespräche wird entsprechend der Interessenlage der streitenden Parteien das jüdische Gesetz gewesen sein. Darum muß man bei einem Streitgespräch von dessen Ursprünglichkeit ausgehen, in dem es, wie bei dem vorliegenden, um das jüdische Ehescheidungsrecht geht. Das prinzipielle Bestreiten der Ursprünglichkeit der Streitgespräche ist eine Vereinfachung, die aus einer generellen Überbetonung des Stellenwertes der Geschichte der Gemeinde resultiert. Die Geschichte der Gemeinde führte hier nur zu einem mehr oder weniger großen Einfluß der Überlieferung. Diesen Einfluß muß man aber bei einem so in sich geschlossenen Text, wie dem vorliegenden, als gering ansehen. Da selbst glättende Zusätze sich nicht nahtlos in einen Text einfügen lassen und solche Nahtstellen in diesem Text fehlen, fehlen auch derartige Zusätze. Es ist deshalb die Tatsache eines Streitgesprächs die Grundlage für die weiteren Überlegungen. Diese haben sich wegen der Güte des Textes eng an diesen anzuschließen.

Die Pharisäer wollten Jesus mit der Frage nach der Zulässigkeit der Ehescheidung aus jedem beliebigen Grunde versuchen, d.h. ihm eine Falle stellen. Ihre Frage an Jesus zielte, da es für sie relativ belanglos gewesen wäre, wenn Jesus in dem Schulstreit um die Auslegung von Dt. 24,1 sich zu der Meinung der einen oder anderen Schule bekannt hätte, nicht in diese Richtung. Um Jesus eine

1) Vgl. Bultmann, a.a.O., S.40 f.

2) Bultmann, a.a.O., S.41, Anm.1.

Fälle zu stellen, wurde die Frage als Fangfrage nur in eine allgemeine Form gekleidet, ob es nämlich erlaubt sei, aus jedem beliebigen Grunde eine Frau zu entlassen. Das setzt voraus, daß den Pharisäern bekannt war, daß Jesus - allgemein ausgedrückt - das Verhältnis von Mann und Frau anders als die üblichen Meinungen auffaßte. Dies ist, wie der vorliegende Text zeigt, der Fall. Diese seine Meinung wird Jesus wohl auch früher schon kundgetan haben¹⁾. Jesus durchschaute jedoch die Absicht der Pharisäer. Deshalb zitierte er die Schrift, die von der Schöpfung des Menschen als Mann und Frau zu berichten weiß²⁾. Auf diese Zitate gestützt gab er seine Antwort. Was Gott zusammenfügte, soll der Mensch nicht scheiden. Damit war die Frage der Pharisäer beantwortet. Die Antwort bot aber keinerlei Möglichkeit, um gegen Jesus verwendet zu werden. Deshalb konnten sich die Frager nur geschlagen zurückziehen, oder sie mußten einen erneuten Vorstoß unternehmen. Sie entschlossen sich für das Letztere. Es galt darum, wenn sie nicht vollends in ihrem Vorhaben scheitern wollten, eine erneute Fangfrage zu stellen. Aus diesem Grunde fragten sie, wie sich mit Jesu Antwort das auf Mose zurückgehende Rechtsinstitut des Scheidebriefes vertrage³⁾. Die Doppelzüngigkeit ihrer Fragestellung lag dabei in Folgendem: Nach außen hin stellten sie eine Frage, die sich im Rahmen ihrer ersten Frage hielt. Ihre erste Frage nach der Zulässigkeit einer Ehescheidung aus jedem beliebigen Grunde war eine Frage nach der Auslegung des den Scheidebrief behandelnden Gesetzestextes.

Hinter der äußeren Frage standen die Fälle einer gebotenen Ehescheidung. Es lief folglich diese Frage der Pharisäer darauf hinaus, ob Jesus mit einem allgemeinen Ehescheidungsverbot die Fälle einer gebotenen Ehescheidung

1) Vielleicht ging eine Begebenheit wie die mit der Ehebrecherin (Joh. 8, 1-11) oder der großen Sünderin (Lk. 7, 36-50) voraus.

2) Gen. 1, 27. 2, 24.

3) Dt. 24, 1.

ohne Strafdrohung lassen würde. Darunter fand sich der Fall des Ehebruchs, der in Mt. 22,22 wegen der Reinheit mit der Todesstrafe bedroht wurde. Der Wegfall der Strafdrohung hätte zugleich mindestens eine gewisse Billigung der Fälle bedeutet. Hätte somit Jesus ein Ehescheidungsverbot ohne jede Ausnahme erlassen, hätten die Pharisäer mit ihrer zweiten Frage doch noch das gewünschte Material gegen Jesus erhalten. Die mit der Frage gestellte Falle erkannte aber Jesus und klammerte die Fälle von Unzucht aus. Diese Reaktion war ihm von seinem eigentlichen Anliegen her möglich. Bei allem Verständnis für die Sünder und aller Bereitschaft zur Vergebung bezeichnete Jesus dennoch Sünde als Sünde und war zur Vergebung der Sünde, d.h. modern gesprochen zur Begnadigung bzw. zur Einstellung des Verfahrens bereit¹⁾. Auf die gegebene Antwort hin werden sich die Fragesteller so geräuschlos entfernt haben, wie der Evangelist sie aus dem Blickfeld des Lesers verschwinden läßt. Der Evangelist konnte sich anderen Fragen zuwenden.

Ist damit eine in sich geschlossene Erklärung des Textes von Mt. 19, 3-12 gegeben, so bleiben noch zwei Probleme zu klären. Erstens, warum findet sich die Ausnahmeregelung auch in Mt. 5, 32? Die Antwort hierauf ist leicht. Das Wort wird aus Mt. 19,9 in die Bergpredigt, eine Zusammenstellung ursprünglich isolierter Jesu Logien²⁾, übernommen sein. Das zweite Problem ist dies, warum nur Matthäus die Ausnahmeregelung kennt. Matthäus, ein Judenchrist mit möglicherweise rabbinischen Kenntnissen³⁾, der zudem für judenchristliche Leser schrieb⁴⁾, konnte und mußte auf die sich aus dem jüdischen Gesetz ergebenden Feinheiten eingehen⁵⁾.

1) Mk. 2,5 par; Mt. 6,12 par. u.ö.

2) Vgl. Jeremias, die Bergpredigt, S.16.

3) Vgl. Feine-Behm-Kümmel, a.a.O., S.72.

4) Michaelis, Einleitung S.38.

5) Anders der für Heidenchristen schreibende Markus (vgl. Feine-Behm-Kümmel, a.a.O., S.54).

Es ist also die Ausnahmeregelung ursprünglich. Es gab somit eine Ausnahme von dem generellen Verbot der Ehescheidung: den Fall einer Unzucht. Dieser Fall ist von dem Hintergrund, von dem er her zu verstehen ist, klar umrissen.

Diese neue Regelung von Mt. 19,9 entspricht der von Mt. 5,32 in ihrem Inhalt und weitgehend auch in der Wahl der Worte, wie ein Vergleich zeigt¹⁾. Die Rechtsnatur der Regelung von Mt. 19,9 entspricht darum auch der von Mt. 5,32.

Über die Form der Ehescheidung sagt Matthäus nichts.

2. Das Ergebnis der Einzelexegese

Matthäus weiß in seinem Evangelium von einem generellen Ehescheidungsverbot mit Ausnahme eines Falles von Unzucht zu berichten. Dies sagt er expressis verbis in 5,32 und 19,9. Dieselbe Auffassung steht aber auch hinter dem Text von 1, 18-21. Joseph, der zunächst annehmen mußte, daß bei Maria ein Fall von Unzucht vorläge, durfte oder - nach der anderen Meinung - mußte sich von Maria scheiden.

Das Ehescheidungsverbot ist eine gesetzliche Norm.

Nicht vom Gesetz zu trennen ist die in Mt. 5,28 vertretene Auffassung, daß ein Mann eine Frau nicht mit einem begehrliehen Blick betrachten soll, obwohl sie nicht an dem Rechtsleben des Alltags orientiert ist. Eine Befolgung von Mt. 5,28 läßt Fälle von Unzucht erst gar nicht zur Entstehung gelangen.

Matthäus vertritt also überall - auch in Mt. 5,28 eine einheitliche Linie. Die einzelnen Fälle sind klar unterschieden. Nirgends wird aber über die Form der Ehescheidung gesprochen.

1) Vgl. oben II 1. c), aa).

III. Die Stellung des Lukas-Evangeliums

Lukas geht in seinem Evangelium nur mit einem Vers auf die Frage der Ehescheidung ein¹⁾. Der Vers steht im Rahmen des 16. Kapitels, in dem Jesus eine Belehrung über das richtige Verhältnis zum Gesetz gibt²⁾. In den Versen, die unmittelbar dem Vers 18 vorausgehen, prangert Jesus das "Beharren der Pharisäer in der eigenen Gerechtigkeit" an³⁾. In den folgenden Versen steht die Geschichte vom reichen Mann und dem Armen Lazarus⁴⁾.

Der Text von Vers 18 ist klar verständlich und in seinen wesentlichen Punkten einheitlich überliefert⁵⁾. Scheidung und Heirat mit einer geschiedenen Frau ist jeweils Ehebruch auf Seiten des Mannes.

Unklarheit besteht aber über den Sinn des Verses, wenn man ihn vom Kontext her betrachtet. Einmal könnte der Vers allegorisch zu deuten sein⁶⁾. Er würde dann auf das Verhältnis zum Gesetz und der neuen Ordnung der Gottesherrschaft zu deuten sein. Es handelt derjenige einem Ehebruch gleich, der sich wegen der neuen Ordnung von der alten Ordnung des Gesetzes

1) In der Geschichte von der großen Sünderin (Lk. 7, 37-50) tut dies Lukas nicht. Auch indirekt ist nichts dieser Geschichte für die Frage der Ehescheidung zu entnehmen. Die Angaben sind zu undeutlich. Man kann höchstens vermuten, daß die große Sünderin sich auch eines oder mehrerer Ehebrüche schuldig gemacht hat, und trotzdem ihr vergeben wurde, d.h. von Gott ihr die Sündenschuld erlassen wurde (8, 41-43). Zum Begriff ἀρνῆσαι vgl. Bauer Wörterbuch Sp.249ff.

2) Rengstorf, Das Evangelium nach Lukas, S.187

3) 16, 14-17. Vgl. dazu Rengstorf, Die drei älteren Evangelien, S.191

4) 16, 19-31

5) In D 28 sy fehlen nur die Worte "vom Mann" in V.b.

6) Vgl. Weiß, Lukas, S.539

scheidet. Zum anderen könnte der Vers das Verbot der Scheidung und Wiederverheiratung einer geschiedenen Frau mit dem alttestamentlichen Gesetz begründen. Im Dekalog, in Ex. 20,14 wird jeder Ehebruch verboten.

Da also der Gedankengang des Textes vom Kontext her gesehen nicht klar ist¹⁾, aber eine allegorische Deutung nicht nahe liegt²⁾, wird man der zweiten Deutung den Vorzug geben müssen. Lukas begründet somit das Scheidungsverbot mit dem Ehebruchsverbot. Diese Begründung legt die Frage nahe, ob ein besonderes Scheidungsverbot dann noch notwendig ist. Jede Scheidung ist ein ohnehin verbotener Ehebruch. Lukas geht aber auf die Frage nicht ein. Es muß deshalb offen bleiben, ob Lukas diese Frage sah. Das ist für die Interpretation des Textes bedauerlich. Es entfällt ein Indiz für die Richtigkeit der gegebenen Interpretation. Fest steht aber, daß eine Ehe bei radikaler Gesetzesanwendung nicht auflösbar ist. Jede Auflösung einer Ehe ist Ehebruch, eine Verletzung des Gesetzes als solchen.

Offen bleibt auch eine weitere Frage. Wie aus dem Kontext hervorgeht, will Lukas an dem Verbot der Ehescheidung die Radikalität des Gesetzes zeigen. Dagegen ist aber weder dem Text selbst noch dem Kontext noch den anderen Evangelien zu entnehmen, warum Lukas gerade an diesem Verbot die Radikalität zeigen will.

Über die Durchsetzung des Gesetzes wird sowohl in materieller wie formeller Hinsicht nichts gesagt. Vers 17 bezeichnet er nur als unumstößlich.

Ebenso wird nichts über den Charakter dieses Gesetzes gesagt, ob es ein Gesetz der Glaubensgemeinschaft oder der weltlichen Rechtsgemeinschaft ist.

1) Vgl. die Anm. bei Weiß a.a.O.

2) Die neueren Kommentare gehen gar nicht mehr auf die allegorische Deutung ein (so z.B. Rengstorff a.a.O., S.192f; Schmid, S.262; Staab, S.100).

IV. Die Stellung des Johannes-Evangeliums

Die Perikope von der Ehebrecherin¹⁾, die gesteinigt werden soll, was aber unterbleibt, da jeder sich als Sünder fühlend nicht den ersten Stein werfen will, ist die einzige Äußerung des vierten Evangeliums zur Ehescheidung, die als Stellungnahme dieses Evangeliums zur Ehescheidung am ehesten noch in Betracht zu ziehen ist. Weitere Äußerungen enthält dieses Evangelium nicht.

Die Perikope fehlt in einer Reihe von Handschriften und wird von mehreren Handschriften und Codices an verschiedenen Stellen im Evangelium erzählt. Ihrem Charakter nach ist sie "synoptisch" und nicht johanneisch. Gelegentlich erscheint sie gar nach Lk. 21,38. Sie gilt darum weithin als sekundär im Zusammenhang des vierten Evangeliums²⁾. Eine Untersuchung der Text- und Überlieferungsgeschichte der Perikope zeigt aber, daß der historische Ort dieser Begebenheit im Leben Jesu selbst zu suchen ist³⁾.

Diese Perikope enthält ein Streitgespräch, das in seinem Ansatz synoptisch ist. Daß eine im Ehebruch ergriffene Frau zu Jesus gebracht wird, um ihn um ein

1) Joh. 7,53 - 8,11.

2) Vgl. Feine-Behm-Kümmel, a.a.O., S.141; Marxsen, a.a.O., S.212; Bultmann, Johannes-Evangelium, übergeht den Text völlig, vgl. S.5*f; Bultmann, Synoptische Tradition, nennt die Perikope ein "apokryphes Apophthegma", S.67.

3) Becker, (Jesus und die Ehebrecherin, S.1 ff u. S.150-161,) nimmt folgende Überlieferungsgeschichte an: Die Geschichte gehörte zunächst zur Hebräertradition und gelangte ins Johannes-Evangelium zu Beginn des 3. Jh. Volle Anerkennung erlangte die Geschichte im Westen, nachdem Ambrosius, Augustin und die Vulgata ihr die Anerkennung verschafften; im Osten war sie noch im 12. Jh. umstritten.

Zur Arbeit Beckers sowie seiner sorgfältigen Arbeitsweise vgl. die Rezension von Fascher in: Theologische Literaturzeitung 1964, Sp.911-917; und Seesemann in: Deutsches Pfarrerberblatt 1964, S.271.

Urteil zu bitten, obwohl das Urteil aufgrund des jüdischen Gesetzes eindeutig auf Tod durch Steinigung lauten muß¹⁾, zeigt, daß Jesus damit versucht werden soll²⁾. Durch seine Antwort entgeht er aber der gestellten Falle. Die Antwort ist so formuliert, daß sowohl die Ankläger der Frau als auch diese erkennen, daß Jesus den Ehebruch mißbilligt. Der Unterschied zwischen Jesus und den Anklägern der Frau besteht nur darin, daß Jesus nicht wie diese den begangenen Ehebruch als ein Delikt wertet, das mit dem Tode bestraft werden muß.

Der Gang des Berichts ist in sich geschlossen und folgerichtig. Er erinnert insofern mehr an Mt. 19,1-12 als an Mk. 10,2-12. Die Versucher Jesu unterliegen ihm auch ähnlich wie in Mt. 19,1-12 im Streitgespräch. Ähnlich ist ferner - wenn auch hier konkret und dort abstrakt - die Fragestellung. Es handelt sich um Fälle von πορνεία. Andererseits findet nach dem Weggang der Ankläger hier nicht wie in Mt. 19,1-12 noch eine Diskussion über die Ehescheidung statt. Die Grundzüge sind aber hier und in Mt. 19,1-12 dieselben. Deshalb sind beide Texte Parallelen. Darüber hinaus entspricht die Darstellung im Johannes-Evangelium den anderen Stellungnahmen des Matthäus-Evangeliums ebenfalls. Darum müßte die Johannes-Perikope den Aussagen des Matthäus-Evangeliums nachgebildet sein, falls sie doch nicht ursprünglich sein sollte.

1) Dieser Text wie auch Act. 7,56 ff zeigen, daß das ius gladii in solchen Fällen den Juden von der römischen Besatzungsmacht nicht genommen worden war. Ebenso Sanh. 7,2; T Sanh. 9,11 (bei Strack-Billerbeck, a.a.O., Bd.I, S.1026).

2) Die Bemerkung von V. 6a) trifft darum für die ganze Perikope zu.

Die rechtliche Natur der Stellungnahme des Johannes-Evangeliums wird deutlich an dem Gebrauch des juristischen Terminus κατακρίνω¹⁾ zur Bezeichnung der Handlung Jesu. Dieser Begriff ist terminus technicus zur Bezeichnung eines menschlichen Urteilsspruches. Ferner weist die Parallelität der Aussagen von Joh. 7,53 - 8,11 und Mt. 19, 1-12 und Mt. 5, 31 f auf die Rechtsnatur der johanneischen Stellungnahme hin²⁾. Wegen dieser Parallelität und, da ein Urteil immer aufgrund eines Gesetzes ergeht, ist die Stellungnahme auch dieses Evangeliums wie in den übrigen gesetzlicher Natur.

Über eine Differenzierung zwischen religiös Zulässigem und Rechtsgültigem wird nichts gesagt. Aus der verlangten Todesstrafe ist aber, was die begangene Tat betrifft, auf eine derartige Unterscheidung nicht zu schließen. Im Gegenteil setzt die Forderung nach der Todesstrafe eine derartige Unterscheidung als nicht gegeben voraus.

1) Zur Bedeutung von κατακρίνω vgl. Büchsel in: Theologisches Wörterbuch Bd.III, S.953 und Bauer, Wörterbuch, Sp.815.

2) Vgl. oben II.1) c) aa).

V. Die Stellung des Paulus

1. Paulus und das Problem der Ehescheidung

Paulus behandelt die Ehescheidung in 1. Kor. 7. Er wurde dazu wie zur Stellungnahme zu weiteren Fragen, z.B. der Eheschließung, Eheführung usw., durch Anfragen der Korinther-Gemeinde veranlaßt¹⁾. - In Korinth gab es eine gnostische Richtung, die für eine stark asketische Haltung eintrat. Daneben gab es eine gnostisch libertinistische Richtung, die den Verkehr mit einer Dirne aufgrund der geistlichen Freiheit für gestattet hielt²⁾. Eine Einigung zwischen den verschiedenen Anschauungen war den Korinthern nicht möglich. Sie fragten deshalb bei Paulus an. In dem vorliegenden Text beantwortet Paulus die Anfragen. Es handelt sich in 1. Kor. 7 also um Antworten. Die Antworten sind knapp gehalten. Zu einer Monographie³⁾ oder einem Gutachten sind sie nirgends entfaltet, Es ist zudem schwer, die Ethik des Paulus richtig in ihrer Gesamtheit überhaupt zu erfassen⁴⁾.

Somit ist es notwendig, das Problem der Ehescheidung soweit im Zusammenhang des ganzen 7. Kapitels zu behandeln, wie das 7. Kapitel mit dem Rechtsinstitut der Ehe überhaupt zusammenhängende Probleme darlegt.

Überlieferungsgeschichtliche Probleme bietet der Text nicht.

1) V. 1.

2) Vgl. Wendland, Die Briefe an die Korinther, S.49.

3) Michaelis, Ehe und Charisma bei Paulus, S.450.

4) Vgl. z.B. für die Problematik der Einheit der Ethik aller paulinischen Aussagen in 1. Kor. 5-10 Wendland a.a.O., S.76. - Der Grundtenor des ganzen 1. Kor., die Erbauung der Kirche (vgl. Schlier, Über das Hauptproblem des 1. Briefes an die Korinther, S.472), ist zu allgemein, als daß man ihm Einzelheiten entnehmen könnte.

2. Einzelexegese zu 1. Kor. 7

a) Das Problem der Ehezucht (V. 1-7)

Paulus antwortet den Korinthern auf ihre Anfrage, daß er für Ehelosigkeit eintritt. Da diese aber wegen der Macht des Geschlechtlichen nicht von jedermann rein durchgehalten werden kann, rät er in solchen Fällen zur Ehe.

Diese Sicht der Ehe hat kaum noch etwas mit der von Matthäus und Markus gemeinsam. Dort ist die Ehe ein Teil der Schöpfung, und es wird deshalb die Auf-
lö-
s-
u-
n-
g einer Ehe verboten. Hier dagegen erscheint die Ehe als eine Art Notlösung, und es wird das Ein-
g-
e-
h-
e-
n einer Ehe bloß unter Umständen bejaht¹⁾. Paulus ist nur bereit, der menschlichen Schwachheit ein "Zugeständnis" zu machen. Sein Wunsch ist die Ehelosigkeit. Zu dem Zugeständnis sieht er sich infolge des menschlichen Seins, wie er es vorfindet, veranlaßt²⁾.

Von dieser Sicht der Ehe her lassen sich direkt keine Folgerungen für die Frage einer Ehescheidung ziehen. Einmal liegt der Schluß nahe, daß eine Ehe, die der Befriedigung geschlechtlicher Bedürfnisse allein dient, einer Scheidung nicht bedarf. Die Ehepartner können in ihrer Ehe das finden, was sie zum Eheschluß veranlaßte. Andererseits liegt aber auch der Schluß nahe, daß eine solche Ehe gerade der Scheidung bedarf. Paulus selbst muß im Kontext Eheleute ermahnen, sich nicht gegenseitig zu entziehen³⁾.

1) 1. Kor. 7,6. Dieser Vers ist auf die gesamten vorhergehenden Verse zu beziehen (vgl. Kuss, Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater, S.144; Lietzmann-Kümmel, An die Korinther, S.30; Wendland a.a.O., S.50).

2) V. 7 b. Vgl. Delling a.a.O., S.66-69 und Preisker, Christentum und Ehe ..., S.123-143 sowie Preisker, Ehe und Charisma, S.91-95, gegen Michaelis, Ehe und Charisma, S.426-452.

3) 1. Kor. 7,5.

b) Zur Eheschließung (V. 8 f)

Noch einmal wiederholt Paulus seine These, daß in manchen Fällen eine Eheschließung zur Vermeidung von Unzucht notwendig ist. Er wendet sich damit jetzt direkt an die Betroffenen, d.h. die nicht Verheirateten. Für die Frage der Ehescheidung kann man auch diesen Ausführungen direkt nichts entnehmen.

c) Die Ehescheidung (V. 10-16)

aa) Die Ehescheidung von Christen (V. 10 f)

Paulus beginnt diesen Textabschnitt damit, daß er die folgende Aussage als Herrengebot herausstellt: "Den Ehelichen aber gebiete - παραγγέλλω - nicht ich, sondern der Herr"¹⁾. Die Vokabel παραγγέλλω bezeichnet im Neuen Testament ein Gebot. In den synoptischen Evangelien ist παραγγέλλω nur Jesus vorbehalten. Dasselbe gilt für die paulinischen Briefe, insonderheit für den vorliegenden Text²⁾, wo Paulus παραγγέλλω dem Herrn vorbehält und γινώσκω gebraucht, wenn er seine eigene Meinung wiedergibt³⁾. Durch diesen Wortgebrauch zeigt Paulus, daß er in dem Wort des Herrn eine autoritative Weisung, d.h. ein Gebot sieht. Dieses Gebot ist absolut verbindlich, so daß sich etwaige Begründungen für die Opportunität oder Notwendigkeit seiner Befolgung erübrigen, wie Paulus sonst derartige Begründungen für seine Aussagen auch in 1. Kor. 7 gibt⁴⁾. Die Unterscheidung zwischen einem "Gebot" und einer bloßen "Meinung" ist Paulus geläufig, wie aus dem unterschiedlichen Gebrauch dieser Vokabeln in 1. Kor. 7,25 deutlich wird.

1) 1. Kor. 7,10.

2) Schmitz, Th.W., Bd.V, S.761 f.

3) Näheres unter d)

4) Vgl. V. 6,25,35.

Das Gebot ist absolut verbindlich. Es beruht auf der Autorität des Herrn. Eine derartige Einschätzung eines Gebotes gleicht der eines Gesetzes. Das Gesetz ist aufgrund der Autorität des Gesetzgebers verbindlich. Da somit die Verbindlichkeit dieses Gebotes der eines Gesetzes gleicht, hat das Gebot Gesetzesnatur. Diese Rechtsnatur des Textes zwingt zu einer entsprechenden Betrachtungsweise des Textes.

Dem jüdischen Gesetz entsprechend stellt Paulus auch den Vorgang der Scheidung dar. Die Frau kann allenfalls die Scheidung vom Mann verlangen, "sich scheiden lassen"¹⁾. Der Mann aber vollzieht die Scheidung durch Entlassen, durch "Verstoßen" der Frau selbst²⁾.

Der Text ist in der vorliegenden Form sehr gut überliefert, so daß irgendwelche Textoperationen von der Überlieferung her nicht gestattet sind³⁾.

Der Inhalt des Textabschnittes scheint auf den ersten Blick hin klar und eindeutig zu sein. Paulus verbietet im Namen des Herrn jede Ehescheidung unter Christen bzw. nach erfolgter Ehescheidung eine Eheschließung mit einem Dritten unter Christen. In diesem klaren Sinn verstehen den Textabschnitt die katholische Kirche⁴⁾ und die katholischen Kommentatoren⁵⁾. Aber auch evangelische Kommentatoren sehen weitgehend keine besonderen Schwierigkeiten in diesem Text⁶⁾.

Dennoch birgt dieser Text ein großes Problem. Bei Lietzmann-Kümmel klingt etwas davon an, wenn sie fragen, wie

1) 1. Kor. 7,10 f.

2) 1. Kor. 7,11.

3) Gegenteilige Versuche (vgl. die Zusammenstellung bei Lietzmann-Kümmel a.a.O., S.31) können darum nicht überzeugen.

4) can. 1118 cic.

5) Vgl. z.B. Héring, La première Epître de S. Paul aux Corinthiens, S.52; Kürzinger, Die Briefe an die Korinther und Galater, S.19 f.

6) Vgl. z.B. Lietzmann-Kümmel a.a.O., S.31; Wendland, a.a.O., S.51

die Parenthese im Text zu übersetzen sei. Zwei Übersetzungen sind möglich. Man kann übersetzen: "falls sie sich doch schon getrennt haben sollte" und "falls sie sich aber doch trennt". Der ersten Übersetzung zufolge würde Paulus eine Regelung für den Fall geben, daß es sich um eine bereits geschehene, evtl. in Unkenntnis des Verbotes geschehene Trennung handelt¹⁾. Der zweiten Übersetzung nach ließe Paulus eine Ausnahme vom Herrengelot zu, wie Lietzmann-Kümmel meinen²⁾. Diese letztere Auffassung vertritt Schlatter in seinem Kommentar zur Stelle³⁾ und meint, daß Paulus hier eine Auslegung des Gebotes Jesu von der Ehescheidung gebe, indem er, Paulus, den Weg der Undurchführbarkeit eines gemeinsamen Lebens von Ehepartnern erwäge, wie es häufig der Fall sei. Gegenüber dieser Lösung neigen Lietzmann-Kümmel der ersteren als der sachlich leichteren zu, obwohl sie zugeben, daß die andere Lösung die sprachlich normale sei⁴⁾.

Da es aber naheliegend ist, das Paulus das sprachlich Normale zur Wiedergabe seiner Gedanken wählte, ist es wahrscheinlich, daß er eine Ausnahme vom Herrengelot zuläßt.

Damit stellt sich die Frage, wie Paulus zu einer solchen Änderung des Herrengelotes kommt. Mt. 5,32; 19,3-9; Mk. 10,2-12; Lk. 16,18⁵⁾ enthalten keinerlei Hinweis für eine derartige Änderung. Sie gehen nicht davon aus, daß die Ehescheidung ein zweigliedriger Akt sei, der in eine Trennung der Partner und in eine erneute Eheschließung mit Dritten zerfällt.

1) Lietzmann-Kümmel a.a.O., S.31.

2) Lietzmann-Kümmel a.a.O., S.31.

3) Paulus, Der Bote Jesu, S.221.

4) A.a.O., S.31; Vgl. auch Blass-Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, §§ 371-383.

5) Das dort wiedergegebene Wort ist nach allgemeiner Auffassung identisch mit dem Herrengelot von 1. Kor. 7,10 f (Vgl. Kürzinger a.a.O., S.19; Wendland a.a.O., S.51. Anders Lietzmann-Kümmel a.a.O., S.31, die Mt. 5,32; 19,9 ausklammern sehen wollen).

An den genannten Stellen wird als Begründung für das Scheidungsverbot - sofern eine Begründung überhaupt gegeben wird und sie nicht etwa aus Gründen des Aufbaus wegfällt¹⁾ - jeweils auf die Schöpfung verwiesen²⁾. Gott schuf Mann und Frau dergestalt, daß sie ein Fleisch sein sollen. Deshalb wird der Mensch auch seine Eltern verlassen und seiner Frau anhängen. Bei dieser engen Verbindung von Mann und Frau ist jede Trennung eine Scheidung. Es ist folglich nicht möglich, die Scheidung als einen zweigliedrigen Akt im Sinne von Trennung und erneuter Eheschließung mit einem Dritten aufzufassen.

Da also jede Trennung der Ehepartner eine Scheidung ist, muß man folgern, daß Paulus tatsächlich das Herrengebot abänderte. Es ist folglich zu fragen, wie Paulus zu der Änderung kam. Mangels jeglichen Anhaltspunktes muß aber die Frage offengelassen werden. Trotz des Fehlens einer Erklärung für die Änderung bei Paulus bleibt jedoch die Tatsache der Änderung des Herrengebotes bestehen. Paulus wählt mit Bedacht die in sich klaren Worte, die im Widerspruch zu dem eindeutigen Herrengebot stehen.

bb) Die Ehescheidung
von mit Heiden verheirateten Christen (V. 12-16)

In diesem Textabschnitt ist Paulus im Gebrauch seiner Termini nicht so präzise wie im vorigen. Er gebraucht nicht verschiedene Termini für eine Scheidung auf Begehren des Mannes und der Frau wie in Vers 10 f. Ferner wird in Vers 15 die eheliche Bindung der Partner aneinander in ungewöhnlicher und ungenauer Weise mit

1) So Mt. 5,32, wo in der Bergpredigt nur Sprüche als solche wiedergegeben werden, und Lk. 16,18, wo der Spruch als Begründung für den Bestand des Gesetzes angegeben wird.

2) So Mt. 19,4-6 und Mk. 10,6-9.

δοῦλῳ wiedergegeben¹⁾,

Eine bestimmte und eindeutige Interpretation dieses Textes gibt die katholische Kirche trotz gelegentlicher Zweifel katholischer Exegeten²⁾. Sie sieht in diesem Text die Stütze für das sogen. Privilegium Paulinum oder auch Casus Apostoli genannt³⁾, wonach eine Ehe zwischen einem Heiden und einem Christen aufgelöst wird, wenn der Christ eine neue Ehe eingeht, sofern der heidnische Partner im Unglauben verharrt und sich weigert, das eheliche Leben fortzusetzen.

Diese eindeutige Interpretation erscheint aber im Hinblick auf die weiteren Ausführungen des Paulus im vorliegenden Kapitel zweifelhaft. Es ist zweifelhaft, ob der christliche Ehepartner - nur ihn hat Paulus im Auge - mit einem Dritten eine neue Ehe eingehen darf.

In dem ganzen Abschnitt von Vers 10 an verbietet Paulus eine erneute Ehe. Er stützt sich ausdrücklich auf ein Herrenwort. Dieses Herrenwort verbot aufgrund der Schöpfungsordnung jede Ehescheidung, wie sich gezeigt hat. Überdies verbot Paulus in Vers 11 selbst im Falle der Trennung eine anderweitige Eheschließung. Es ist deshalb unverständlich, daß im Falle der Mischehe eine Eheschließung mit einem Dritten dem christlichen Partner erlaubt sein soll. Etwas anderes könnte nur dann gelten, falls von der Begründung, die Paulus gibt, ein anderes Licht auf die gemachten Aussagen fiele.

1) Zum Begriff δοῦλῳ vgl. Rengstorf in Th.W., Bd.II, S.264 ff. Rengstorf a.a.O., S.282, meint, daß Paulus hier "eine totale Bindung durch einen anderen ausdrücken will".

2) Vgl. Kürzinger(a.a.O., S.20), dem es fraglich erscheint, ob ein im Sinne dieses Textes Geschiedener einen Dritten heiraten darf. Noch weiter geht Deluz, A companion to I Corinthians, S.152, der dies aufgrund des historischen und literarischen Kontextes gänzlich ablehnt.

3) Can. 1120-1127 cic., Vgl. dazu Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd.II, S.277 ff.

Paulus verweist auf die Notwendigkeit für einen Christen, eine Mischehe aufrecht zu erhalten, mit der Begründung der Heiligung des heidnischen Ehepartners. Andererseits verlangt er vom christlichen Partner die Einwilligung zur Ehescheidung in dem Falle, daß dessen heidnischer Ehepartner sich auf eigenen Wunsch von ihm trennt, mit der Begründung, daß eine Rettung des Heiden durch einen Christen ungewiß, mindestens unsicher sei. Diese beiden gegebenen Begründungen sind in sich widersprüchlich, es sei denn, man unterscheidet zwischen Heiligung und Errettung. Mit Heiligung meint Paulus einen gottgewirkten Zustand¹⁾. Mit σώζω bezeichnet Paulus das Retten von Menschen durch andere Menschen zum Endheil²⁾. Man kann also zwischen beiden Begriffen nicht derartig unterscheiden³⁾, daß das eine die Aufrechterhaltung der Ehe erfordert und das andere im Falle des Wunsches zur Ehescheidung des nichtchristlichen Teiles dem christlichen Teile gestattet, in die Scheidung einzuwilligen. Da also eine solche Unterscheidung nicht möglich ist, kann man der Argumentation des Paulus nichts für ein Ehescheidungsverbot bzw. für eine Erlaubnis zur Eheschließung mit einem Dritten entnehmen. Ja, man kann der Argumentation nicht einmal etwas entnehmen, das ein Zusammenbleiben der Partner wie auch ein bloßes Auseinandergehen der Partner rechtfertigt. Ein Verständnis des Textes könnte darum nur noch von Vers 15 b her

1) Procksch in Th.W., Bd.I, 114,7

2) Foerster in Th.W., Bd.VII, 992 f.

3) Ein Versuch, wie etwa der von Lietzmann-Kümmel, (a.a.O., S.31 f), zwischen dem objektiv Heiligsein und der Notwendigkeit der subjektiv-ethischen Aneignung zu unterscheiden, kann mangels überzeugender Begründung nicht befriedigen. Das Gleiche gilt z.B. von der Meinung Wendlands, (a.a.O., S.53), der das eine Mal auf das Ja der Partner zur Ehe und das andere Mal auf das Nein des heidnischen Partners abstellt. Ähnlich unbefriedigend sind die Kommentare von Kuss, (a.a.O., S.145) und Schlatter, Paulus, der Bote Jesu, S.226.

gewonnen werden. "Gott hat euch" - oder, wie einige Handschriften lesen - "uns zu einem Leben in Frieden berufen". Mit einem Leben in Frieden, ἐν εἰρήνῃ, ist die Art des Ablaufs des Lebens eines Christen hier in der Welt gemeint. Dieser friedliche Ablauf wäre bei dem Versuch eines Christen, seine Ehe mit einem heidnischen Partner gegen dessen Willen aufrecht zu erhalten, unmöglich¹⁾. Deshalb gestattet Paulus die Trennung der Ehepartner. Ob damit eine erneute Eheschließung mit einem Dritten dem christlichen Teil gestattet ist, ist nicht gesagt. Aus dem Schweigen des Apostels kann man keine Schlüsse ziehen. In Analogie zu Vers 11 könnte man eine Eheschließung mit einem Dritten verneinen sowie in Analogie zu Vers 2 eine solche bejahen.

Man kann also dem vorliegenden Text nur entnehmen, daß Paulus eine Scheidung einer Mischehe in dem Fall des Zusammenbleiben-Wollens beider Partner ablehnt, eine solche aber im Falle einer gewünschten Scheidung durch den heidnischen Partner um des Friedens willen zuläßt. Für diesen letzteren Fall wird aber nichts über eine eventuelle Eheschließung des christlichen Partners mit einem Dritten gesagt.

Diese Ausführungen kennzeichnet Paulus ausdrücklich als seine eigenen und nicht die des Herrn (Vers 12), um ihnen nicht eine Verbindlichkeit zu geben, die sie nicht besitzen. Welche Verbindlichkeit sie damit haben, soll erst in der Gesamtexegese untersucht werden. Betont soll aber noch einmal werden, daß von dem Herrengebot her jede Scheidung verboten ist.

1) Vgl. Kuss, a.a.O., S.145; Lietzmann-Kümmel a.a.O., S.31; Schlatter, Paulus, der Bote Jesu, S.225; Wendland a.a.O., S.53; u.a.

d) Zur Frage der Eheschließung
von Jungfrauen (V. 25 - 28)

Textkritisch gesehen bieten die vorliegenden Verse keinerlei Schwierigkeiten. Der Text als solcher ist auch klar gegliedert und verständlich.

Paulus behandelt hier Fragen der bisher noch nicht in Erscheinung getretenen Personengruppe der Jungfrauen, d.h. der noch vor der Ehe stehenden jungen Mädchen.¹⁾ Im Hinblick auf sie sagt er, daß eine Eheschließung keine Sünde ist, aber fleischliche Nöte mit sich bringen wird. Deswegen rät er davon ab. Allerdings darf man deshalb nicht schon bestehende Bindungen lösen²⁾. Eine Verbindlichkeit haben die von Paulus gegebenen Lösungen nicht vom Herren, sondern von Paulus, wie dieser ausdrücklich bemerkt. Die Autorität des Paulus besteht darin, daß er einer ist, von dem gilt: *ὡς ἡγεμένας τοῦ κριτοῦ πιστὸς εἶναι*³⁾. Der Begriff *πιστός* im Sinne von "Vertrauensmann, Beauftragter des Herrn" ist auf syrischen Inschriften als Titel geläufig⁴⁾. Paulus wird *πιστός* in einem Brief an die Korinther wohl kaum in dem speziellen Sinn dieses Titels gebraucht haben. Dennoch ist die Beziehung auf seine Aufgabe und damit sein Amt klar. Paulus spricht hier als Apostel⁵⁾. Damit ist noch nichts Definitives über die Verbindlichkeit des Apostelwortes gesagt. Es kann ein Ratschlag oder eine Empfehlung oder ein Gebot sein.

1) So z.B. Robertson-Plummer (A critical and exegetical commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians, S.151) und Wendland (a.a.O., S.55); anders Kuss (a.a.O., S.148), der damit Männer und Frauen gemeint sieht. Die Frage ist für die hier angestellten Überlegungen belanglos.

2) Vgl. Kuss (a.a.O., S.148) und Lietzmann-Kümmel (a.a.O., S.33).

3) 1. Kor. 7,25.

4) Lietzmann-Kümmel (a.a.O., S.33.) Vgl. dort auch die Belege.

5) Für viele Kuss (a.a.O., S.148) und Wendland (a.a.O., S.55).

Paulus bezeichnet seine Aussage als eine γνώμη. Dieses Wort kann verschiedenes bedeuten. Der Bogen der Bedeutungen reicht von: Sinn, Gesinnung über Rat, Meinung bis zu Entscheidung¹⁾. Die meisten Kommentatoren geben γνώμη mit "Meinung" wieder²⁾. Paulus gebraucht γνώμη im Gegensatz zu ἐπιταγή Auftrag, Befehl, Gebot³⁾. Dies läßt den Schluß zu, daß er seiner Aussage nicht das Gewicht eines Gebotes geben will, so daß im Anschluß an die meisten Kommentatoren γνώμη mit "Meinung" wiederzugeben ist. Paulus will also nur seine Meinung zu diesen Fragen sagen, ohne damit eine Regelung treffen zu wollen.⁴⁾

e) Zur Frage einer erneuten Eheschließung durch Witwen (V. 39 f)

Eine neue Empfehlung oder Regelung gibt Paulus hier nicht. Er wiederholt nur noch einmal das in den Versen 8 - 11 Gesagte⁵⁾. Beachtung verdient jedoch Vers 40 b: "Ich glaube aber den Geist Gottes" - bzw., wie einige Handschriften lesen - den Geist "Christi zu haben".

Wie καὶ zu entnehmen ist, deutet diese Aussage des Paulus auf Leute, die im Gegensatz zu Paulus stehen und sich zur Begründung für ihre Meinung darauf berufen, daß sie den Geist Gottes auch haben⁶⁾. Ihnen gegenüber will Paulus betonen, daß auch er den Geist Gottes hat und sie damit

1) Bultmann in: ThW I, S.717 f, Bauer Wörterbuch Sp.323 f.

2) S. z.B. Lietzmann-Kümmel (a.a.O., S.32) und Kürzinger, (die Briefe des Apostel Paulus, S.21). Schlatter (a.a.O., S.238 f) betont die Verbindlichkeit der Äußerung des Paulus.

3) Bauer a.a.O., Sp.597

4) In den Versen 36-38 geht Paulus noch einmal auf Fragen der Eheschließung von Jungfrauen ein. Da aber nichts - zumindest, was die Fragen der hier vorliegenden Untersuchungen betrifft - über das schon Gesagte hinausführt, kann auf eine Einzellexegese dieser Verse verzichtet werden.

5) Vgl. Wendland a.a.O., S.58.-Eine Wiederholung im Sinne der vorliegenden Untersuchungen ist auch nur Röm. 7,3 f.

6) Schlatter, a.a.O., S.249, Robertson-Plummer, S.161.

vor die Frage stellen, ob s i e wirklich den Geist Gottes haben¹⁾. Aus dieser Intention des Paulus folgt, daß er mit Vers 40 b seiner Meinung nur das ihr gebührende Gewicht, nämlich das Gewicht einer aus dem Geist geborenen Aussage, beilegen will, um sie so vor leichtfertiger Verachtung durch seine Gegner zu schützen. Daß er diesen Weg der Argumentation geht, zeigt, daß er seine Meinung nicht als ihm geoffenbart ansieht, die deshalb aus sich heraus die nötige Autorität zu einer bedingungslosen Befolgung besäße, also ein göttliches Gesetz sei. Da Paulus selbst seine Aussage so wertet, kann ihr auch von dritter Seite keine weitergehende Bedeutung beigelegt werden.

3) Gesamtexegese der in der Einzel- exegese gefundenen Aussagen

Die schon zu Eingang des 7. Kapitels gemachten Aussagen über die Ehe hält Paulus im ganzen Kapitel durch. Eine Eheschließung ist keine Sünde, aber ehelos zu bleiben ist besser (V.38). Eine Eheschließung ist nur zur Vermeidung von Unzucht gerechtfertigt (V.2,9).

Eine Ehescheidung im Sinne von Trennung der Partner und auch eventuell im Sinne einer erneuten Eheschließung mit einem Dritten ist nur im Falle einer Mischehe gestattet (V. 12-16). Christliche Ehepartner dürfen nicht eine neue Ehe mit einem Dritten eingehen (V. 10 f). Über die möglichen Folgen dieses rigorosen Ehescheidungsverbots in Bezug auf christliche Partner reflektiert Paulus nicht. So geht er auch nicht auf die Fälle von Unzucht ein, die aus dem rigorosen Ehescheidungsverbot

1) Schlatter, die Korintherbriefe, S.92.

resultieren können, zumal die sittlichen Verhältnisse in Korinth etwas lose waren¹⁾. Der Grund dafür kann darin liegen, daß Paulus die Möglichkeiten der Ehe überschätzt bzw. unterschätzt, so daß ihm diese Fälle gar nicht in den Blick kommen. Der Grund kann aber auch darin liegen, daß Paulus ein prinzipielles Scheidungsverbot kennt und dieses unter allen Umständen gewahrt sehen will. Wenn dies Letztere der Fall wäre, dann hätte Paulus das Scheidungsverbot von einem Trennungsverbot, wie es ursprünglich gemeint war²⁾, nicht zu einem Verbot einer neuen Eheschließung mit einem Dritten abschwächen dürfen. Es hat darum Paulus wohl gar nicht die möglichen Folgen des Verbotes bedacht. Für diese Annahme spricht ebenfalls, daß Paulus hier Antworten auf direkte Fragen und keine durchreflektierte Gesamtdarstellung gibt.

Ihre Verbindlichkeit haben alle Aussagen des Paulus bis auf ein Herrengebot von Paulus selbst. Paulus gibt hier seine Meinung als Apostel kund. Auf seine Stellung als Apostel - Amt sagt Paulus nicht - beruft er sich nur in Vers 25 und 40. Sonst charakterisiert er seine Meinung nur als solche, ohne ihr ein besonderes Attribut beizulegen (Vers 6, 12). Aus diesem unterschiedlichen Vorgehen des Paulus den Schluß zu ziehen, daß er der einen Aussage mehr Gewicht als der anderen beilegen wollte, erscheint im Hinblick darauf als unberechtigt, als kein Grund für sein Vorgehen ersichtlich ist und zudem Paulus bloß Fragen beantwortet.

Das einzige Mal, bei dem Paulus differenziert schreibt, ist das Herrenwort (V. 10 f). Gerade hier aber setzt er sich in Widerspruch mit dem Herrenwort, wie es bei Matthäus überliefert ist. Ferner setzt er sich zu sich selbst

1) Paulus hatte mehrfachen Anlaß, sich gegen die sittlichen Verhältnisse in Korinth zu wenden (1. Kor. 5, 1-13; 6, 12-20).

2) Jesus begründete das Scheidungsverbot i.S. eines Trennungsverbotes mit der in der Schöpfung angelegten Lebensgemeinschaft von Mann und Frau.

in Widerspruch, wenn er trotz Ehescheidungsverbot des Herren Christen auffordert, ihre Zustimmung zu einer von deren heidnischen Ehepartnerngewünschten Ehescheidung zu geben. Man kann darum diesem Wort des Paulus keine verbindliche Aussage über die Ehescheidung entnehmen.

Dagegen zeigt die Differenzierung zwischen dem Herrengebot (Vers 10), dem Apostelwort (Verse 25 und 40) und der bloßen "Meinung" des Paulus (Vers 12), daß er zwischen der Verbindlichkeit der einzelnen Aussagen klar unterscheidet. Absolute Verbindlichkeit hat nur das allerdings von Paulus relativierte Herrengebot, das, wie die Wortwahl zeigt, gesetzlichen Charakter trägt, während das Apostelwort seine Bedeutung erst durch die Berufung auf seine Stellung als Apostel gewinnt.

Zur Form der Ehescheidung sagt Paulus begreiflicherweise nichts, wo er sich gegen die Ehescheidung wendet. Aber auch, wo er für eine Ehescheidung eintritt, äußert er sich nicht zu deren Form. Er setzt wohl die an den verschiedenen Orten übliche Form der Ehescheidung als auch für die Christen angemessene stellschweigend voraus.

VI. Die Stellung der Haustafeln

Im Rahmen der neutestamentlichen Sammlungen von Einzelanweisungen an die Glieder der urchristlichen Hausgemeinde, d.h. im Rahmen der sogen. Haustafeln¹⁾, finden sich Anweisungen zur Eheführung²⁾. Zur Frage der Ehescheidung wird dabei nirgends direkt Stellung genommen. Da jedoch eventuell aus der hinter den Haustafeln stehenden Auffassung etwas für die Frage der Ehescheidung gewonnen werden kann, sollen sie - wenn auch nur kurz - behandelt werden.

In den Haustafeln wird zu einer Beachtung der bestehenden Ordnungen aufgerufen. Die Obrigkeit soll geachtet werden³⁾; der Sklave soll dem Herrn⁴⁾, die Kinder ihren Eltern gehorchen⁵⁾; die Frauen sollen ihren Männern untertan sein⁶⁾; die Männer sollen ihre Frauen und die Frauen ihre Männer lieben⁷⁾. Begründet werden diese Forderungen mit dem Verweis auf Christus und die Gemeinde, deren Verhältnis dem von Mann und Frau entsprechen⁸⁾, bzw. mit der Notwendigkeit eines christlichen Lebenswandels⁹⁾.

1) Dibelius-Greeven, an die Kolosser, Epheser, an Philemon, S.48. - Zum Umfang der neutestamentlichen Haustafeln vgl. Rengstorff, die neutestamentlichen Mahnungen, S.133; zum Umfang in der außerkanonischen urchristlichen Literatur vgl. Weidinger, die Haustafeln, S.2 sowie Dibelius-Greeven, a.a.O., S.48.

2) Eph. 5,22 ff. Kol. 3,18 ff. 1.Tim. 2,8 ff. Tit. 2,4 ff. 1.Petr. 3, 1-7.

3) 1.Petr. 2,13 f, 17.

4) Kol. 3,22. 1.Tim. 6,9 f. 1.Petr. 2,18-25. Tit. 2,9 f.

5) Eph. 6,1-3. Kol. 3,20.

6) 1.Kor. 14,34. Eph. 5,22-24. Kol. 3,18. 1.Tim. 2,12. Tit. 2,5. 1.Petr. 3,1-6.

7) Eph. 5,25-32. Kol. 3,19. Tit. 2,4.

8) Eph. 5,22-33. - Dazu vgl. Rengstorff a.a.O., S.131 ff, besonders S. 145.

9) Kol. 3,23-25. 1.Tim. 6,3-10. Tit. 2,7 f. 1.Petr. 2,15 f, 19-25.

Als Motiv der Haustafeln erscheint somit von ihrer Begründung her das Bestreben, im Haus und seiner Ordnung, und zwar gerade hier, das Lob Gottes zu vermehren¹⁾. Das war angesichts mancher radikalen und schwärmerischen Auffassungen von endzeitlichen Zuständen her nicht unnötig²⁾, zumal das Anliegen, durch die Ordnung des Hauses Gottes Lob zu vermehren, sehr ernst genommen wurde. Es wurde so ernst genommen, daß man schon hierin den Grund für die urchristliche Ablehnung jeder ungebundenen geschlechtlichen Beziehung als πορνεία und für das urchristliche Eintreten für die Einehe trotz Fehlens einer Handhabe im Alten Testament und der Verkündigung Jesu sah³⁾.

Diese Wertschätzung der Ehe verbunden mit der Forderung nach gegenseitiger Liebe der Ehepartner legt eine Regelung für Fälle nahe, in denen es an dieser Liebe trotz Forderung fehlt. Solche Fälle sind etwa die der gebotenen Ehescheidung. Die gebotene Ehescheidung ist zudem letztlich in dem Verhältnis zu Gott ebenso begründet wie die Forderungen der Haustafeln. Deshalb ist das Fehlen einer solchen oder anderen Regelung auffällig. Es muß darum einen besonderen Grund haben.

Die Haustafeln meinte man mit der Morallehre der Stoa in Verbindung bringen zu müssen⁴⁾. Die populäre Form der stoischen Morallehre bildete ein Schema aus. Da dieses in ungefähr dem der Haustafeln entspricht, verband man dieses mit jenem. Dem Schema nach wurden Götter, Vaterland, Eltern, Bruder, Frau, Kinder, Verwandte, Haus und Ehe in dieser Reihenfolge abgehandelt. Belege für

1) Rengstorf a.a.O., S.144; vgl. auch Dibelius-Greeven a.a.O., S.48.

2) Rengstorf a.a.O., S.144.

3) Rengstorf a.a.O., S.144.-Zur Monogamie und Polygamie im Alten Testament vgl.: Plautz, Monogamie und Polygamie im Alten Testament, S.3 ff, besonders S.25 ff.

4) Vgl. Dibelius-Greeven, a.a.O., S.48 ff.

das Schema lassen sich bei Epiktet, Seneca und ihren Zeitgenossen finden¹⁾. Da diese Belege für eine Übernahme in die Haustafeln aus zeitlichen Gründen ausscheiden, muß man mit einer älteren Tradition rechnen, ohne diese beweisen zu können. Belege für eine Verbreitung des Schemas unter den Juden Palästinas fehlen ganz.

Anders verhält es sich mit dem sogenannten apodiktischen Recht des Alten Testaments²⁾. Es ist ein speziell israelitisches Recht, das sich von den altorientalischen Rechten der Babylonier, Assyrer usw. unterschied. Im Gegensatz zum kasuistischen Recht sucht es eine Mehrzahl von Fällen zusammenzufassen. Häufig bedient es sich hierbei der direkten Anrede³⁾. Bezogen ist dieses Recht auf Gott und das Volk Israel. Religion und Recht sind nicht voneinander getrennt. Mit der Zeit ging die ursprünglich streng metrische Formulierung des apodiktischen Rechts verloren. Ferner trat die durch die Volksgemeinde vollzogene Strafe der Steinigung als Rechtsfolge des apodiktischen Rechts zurück. Trotzdem blieb aber das apodiktische Recht im Judentum lebendig. Das Judentum konnte wegen seiner Bindung an das alttestamentliche Gesetz gar nicht das apodiktische Recht vergessen.

An ein so etwas aufgelockertes apodiktisches Recht erinnern die Haustafeln. Sie betreffen eine Mehrzahl von Fällen. In ihnen kommt eine ständige Bindung zum "Herrn" zum Ausdruck⁴⁾. Sie wenden sich an die christlichen Leser⁵⁾.

1) Vgl. Dibelius-Greeven, a.a.O., S.48 ff.

2) Vgl. hierzu und zum folgenden Alt, die Ursprünge des israelitischen Rechts, in: Kleine Schriften ...S.278-332, und Rabast, das apodiktische Recht..., S.5 ff.

3) Vgl. etwa Ex. 20,2-17 und Dt. 5,6-15.

4) Vgl. Kol. 3,18-4,1; Eph. 5,22-6,9 u.ö.

5) Vgl. Kol. 1,1 f; Eph. 1,1 u.ö.

die nunmehr Anteil an Israel haben¹⁾. Das geschieht zum Teil in Form einer direkten Anrede. Ein metrisches Maß fehlt, ähnlich wie in alttestamentlicher Zeit zum Teil, nun fast ganz. Die im apodiktischen Recht geregelten Materien finden sich teilweise, was nämlich das Haus betrifft, auch in den Haustafeln. Die Haustafeln enthalten primär Gebote, wie sie teilweise auch das apodiktische Recht kennt²⁾. Das Übergewicht der Gebote gegenüber den Verbotten konnte daher resultieren, daß das Doppelgebot der Liebe in der christlichen Gemeinde zu hoher Wertschätzung gelangte.³⁾

Liegt es somit mindestens im Bereich des Möglichen, daß die Haustafeln in der Rechtstradition des apodiktischen Rechts stehen, so findet das Fehlen des Gebotes zur Ehescheidung in den Haustafeln eine einleuchtende Erklärung. Die gebotene Ehescheidung gehört zum kasuistischen Recht. Sie steht damit in einer anderen Rechtstradition als die möglicherweise zum apodiktischen Recht gehörenden Haustafeln. Ihre Verwandtschaft mit diesem Recht zwingt mindestens zu der Annahme, daß ein judenchristlicher Autor bei ihrer Abfassung in Kategorien des apodiktischen Rechts dachte und das gänzlich andere kasuistische Recht übergang. Paulus, der Verfasser der ältesten überlieferten Haustafel in Kol. 3,18-4,1⁴⁾, besaß die dafür erforderlichen Kenntnisse. Vielleicht konnte er sich zudem bei der Abfassung der Haustafel in Kol. 3,18-4,1 auf ältere und dann wahrscheinlich judenchristliche Vorlagen oder Ansätze dazu stützen. Spätere Haustafeln wie in 1.Petr. 2,13 ff und 1.Tim. 2,8 ff, 6,1 f stehen etwa in einer petrinischen Tradition, da sich der Verfasser

1) Vgl. Eph. 2,11 ff.

2) Vgl. Dt. 16,8. 17,6. 20,5-8,22.1.

3) Mk. 12,28-31 par.

4) Zur Autorschaft des Kol. durch Paulus vgl. Feine-Behm-Kümmel a.a.O., S.245-249.

auf Petrus beruft, bzw. einer paulinischen Tradition, da das paulinische Erbe noch deutlich ist¹⁾. Also Beziehungen zum apodiktischen Recht Israels sind vorhanden.

1) Vgl. Feine-Behm-Kümmel, a.a.O., S.280.

VII. Zusammenfassung

Trotz der Verschiedenheiten der neutestamentlichen Stellungnahmen im einzelnen weisen diese zahlreiche Gemeinsamkeiten auf.

In allen Stellungnahmen findet sich eine Wertschätzung der Ehe. Die Ehescheidung wird allgemein abgelehnt. Nur das Matthäus-Evangelium kennt eine Ehescheidung in den Fällen von πορνεία und Paulus in dem Fall einer Mischehe zwischen einem Christen und einem Heiden, wenn dieser die Ehescheidung begehrt. Die Regelung dieses letzten Falles durch Paulus ist aber problematisch. Das gleiche gilt für alle Regelungen des Neuen Testaments außer der im Matthäus-Evangelium.

Die Regelung im Matthäus-Evangelium ist in sich geschlossen, klar und trägt den Verhältnissen zu neutestamentlicher Zeit Rechnung. Sie geht wahrscheinlich auf Jesus zurück. Das ist bei den anderen Regelungen nicht der Fall. Sie zeigen ein starkes Eingreifen der jeweiligen Autoren. Man kann ihnen darum nichts entnehmen, außer daß auch sie wie das Matthäus-Evangelium für die Ehe und gegen die Ehescheidung sind.

Der Grund für das Eingreifen der Autoren in die Regelungen ist nirgends ersichtlich. Man wird aber kaum fehlgehen, wenn man ihn für das Markus-Evangelium und Paulus in der folgenden Vermutung sucht.

Die Ausbreitung des Christentums über den jüdischen Bereich hinaus bedingte eine Auseinandersetzung zwischen dem jüdischen Gesetz und den Gesetzen und Gebräuchen der heidnischen Umwelt. Es galt das Problem zu lösen, ob Heidenchristen unter das jüdische Gesetz

zu zwingen seien¹⁾. Nach längeren Auseinandersetzungen entschied man sich dafür, davon Abstand zu nehmen, ehemaligen Heiden das jüdische Gesetz "aufzuerlegen"²⁾. Dieser Entscheidung bzw. Meinung trug sicher Paulus als Vorkämpfer dieser Entscheidung³⁾ Rechnung⁴⁾. Ähnliches gilt von dem Verfasser des zweiten Evangeliums. Er schreibt für Heidenchristen unter scharfer Ablehnung der ungläubigen Juden⁵⁾. Schließlich trifft dies auch für den heidenchristlichen Verfasser des dritten Evangeliums zu. Er schreibt nichts über den Kampf Jesu gegen das Gesetzesverständnis der Juden⁶⁾, dafür aber ausführlich über die Freiheit der Heidenchristen vom jüdischen Gesetz⁷⁾. Allen drei Autoren gelingt jedoch ihr Vorhaben nicht⁸⁾. Widersprüche finden sich in ihren jeweiligen Darstellungen.

Der Grund für das Fehlen einer Bemerkung über die Fälle von πορνεία im Johannes-Evangelium liegt, wie dargelegt, daran, daß die Perikope von Joh. 7,53 - 8,11⁹⁾ einen konkreten Fall zum Gegenstand hat.

1) Vgl. Gal. 2,11-13.

2) Act. 15, 10; vgl. auch Act. 10; Gal. 2,11-21.

3) Vgl. Gal. 2,11 ff.

4) Zur Datierung von 1. Kor. 7 und Gal. vgl. Feine-Behm-Kümmel, S.195 ff, S.199.

5) Vgl. Feine-Behm-Kümmel, S.54. In der Anwendung des Verbots auf die Frau, was eine Aktivlegimitation der Frau zur Ehescheidung voraussetzt, sieht Bornkamm (Jesus, S.187, Anm.5) eine Übertragung durch Markus und Paulus auf griechisch-römische Rechtsverhältnisse. Zurückhaltender Nörr (Die Evangelien des Neuen Testaments und die sogenannte hellenistische Rechtskoine, S.106 ff), der nach einer Untersuchung der verschiedenen Erklärungsmöglichkeiten einen griechischen Einfluß auf Mk. 10,12 als nicht zwingend ansieht.

6) Vgl. Feine-Behm-Kümmel, S.93.

7) Act. 10; 15.

8) Denkbar wäre es allerdings auch, daß die Verfasser des 2. und 3. Evangeliums gar nicht die jüdische Regelung verstanden haben und deshalb eine eigene Lösung zu geben versuchten.

9) Siehe Abschnitt IV.

Die Haustafeln erklären wegen ihrer eventuell direkten oder mehr indirekten Beziehung zum apodiktischen Recht das Fehlen auch nur einer Erwähnung der gebotenen Ehescheidung. Darüberhinaus wird aufgrund der Beziehung deutlich, daß die Bindung neutestamentlicher Autoren an das jüdische Recht eng war. Auch von hieraus werden die Schwierigkeiten sichtbar, die die neutestamentlichen Autoren zu überwinden hatten, wenn sie für Heidenchristen schrieben.

Der exegetische Befund zeigt somit folgendes Ergebnis: Das generelle Ehescheidungsverbot mit der Ausnahme in den Fällen von $\nu\omicron\pi\upsilon\epsilon\acute{\iota}\alpha$, von dem das Matthäus-Evangelium berichtet, steht hinter allen neutestamentlichen Aussagen, soweit diese auf das Problem eingehen.

Matthäus gibt den Ablauf der Ereignisse, die zu dem Verbot führten, so wieder, wie sie sich am wahrscheinlichsten abgespielt haben werden. Mit der von ihm berichteten Regelung wird auch das Problem der Ehescheidung in seinem Kern getroffen. Seine judenchristlichen Leser werden ebenso wie Jesu Zeitgenossen die neue Regelung auch so verstanden haben. Diese hatte für sie gesetzlichen Charakter.

Die für heidenchristliche Leser schreibenden Verfasser des Markus- und Lukas-Evangeliums sowie auch Paulus änderten die Regelung, indem sie jede Ehescheidung verboten. Sie kamen damit ihren Lesern entgegen, da sie diese nicht unter die dem jüdischen Recht entsprechende Regelung zwangen. Paulus ging dabei weiter als die beiden Evangelisten. Er nahm auch Rücksicht auf Mischehen zwischen Christen und Heiden, indem er in solchen Fällen eine Trennung zuließ. Alle diese Veränderungen der ursprünglichen Regelung führten nicht zu klaren, in sich geschlossenen und darum überzeugenden Darstellungen. Es war den beiden Evangelisten ebensowenig wie Paulus möglich, die ursprüngliche Regelung mit der eigenen

Intention zu einem sinnvollen Ganzen zu verarbeiten. Alle drei bekennen sich damit - wenn auch indirekt - zu der Regelung, wie sie Matthäus bietet, als der ursprünglichen. Dasselbe tun das Johannes-Evangelium und die Haustafeln auf ihre Weise, die nicht in Widerspruch zum Matthäus-Evangelium stehen. Man muß somit von der Darstellung des Ablaufs der Dinge und der Regelung als d e r neutestamentlichen Regelung ausgehen, wie sie sich im gesamten Matthäus-Evangelium findet.

Die Regelung des Matthäus-Evangeliums ist gesetzlicher Natur. Sie entspricht darin den Stellungnahmen der übrigen Evangelien und auch dem Ehescheidungsverbot in 1. Kor. 7,10. Die gesetzlichen Regelungen stehen im Matthäus-Evangelium im bewußten und gewollten Gegensatz zum mosaischen Gesetz. Die neue gesetzliche Regelung ersetzt die alte mosaische. Da aber nur einander Entsprechendes im Gegensatz zueinander stehen kann, entspricht die neue Regelung der alten. Wie die alte Regelung dem jüdischen Rechtskreis zugehört, so gehört auch die neue einem Rechtskreis zu. Der Rechtskreis, dem die neue Regelung zugehört, ist das Neue Testament, in dem sie sich findet.

3. Kapitel

Die Beziehungen zwischen dem jüdischen
und dem neutestamentlichen Ehescheidungsrecht

I. Der neue Begriff der Ehescheidung im neutestamentlichen Recht

Die Scheidung einer Ehe im neutestamentlichen Recht meint die Trennung von Mann und Frau. Gott schuf den Menschen als Mann und Frau¹⁾. Sie streben nach Vereinigung. Diese Vereinigung ist so eng, daß die Vereinigten als "ein Fleisch" bezeichnet werden²⁾. Durch eine Scheidung werden die so Vereinigten auseinandergerissen, getrennt.

Damit erweist sich die Trennung als eine Handlung, die gegen Gottes Schöpfungstat gerichtet ist. Da sie damit zugleich gegen die Schöpfung gerichtet ist, entspricht sie nicht der menschlichen Natur.

Mit dieser Feststellung ist keine unmittelbare juristische Folge verbunden. Die Ehescheidung wird besonders verboten. "Ich aber sage euch, wer sich von seiner Frau außer wegen Hurerei scheidet und heiratet eine andere, der bricht die Ehe; und wer die Geschiedene heiratet, der bricht auch die Ehe", heißt es bei Matthäus³⁾, wobei nach Matthäus - und auch nach Markus⁴⁾ - Jesus selbst dieses Wort sagte. Paulus nennt das Wort

1) Mt. 19,4 und Mk. 10,6.

2) Mt. 19,5 und Mk. 10,7 f.

3) Mt. 5,32; 19,9 und auch Mk. 10,11 f;
ähnlich Mt. 19,6b und auch Mk. 10,9.

4) Mk. 10,1-12 und Mt. unterscheiden sich nur hinsichtlich der Formulierung. Die scharfe Antithese von Mt. 19,9 lautet bei Mk. 10,11: "Und er sagt ihnen". Inhaltlich gesehen berichten beide Evangelisten aber dasselbe. Jesus steht in klarem Gegensatz zum Judentum.

ausdrücklich ein "Herrenwort"¹⁾. Auf das Herrenwort beruft er sich, um das von ihm gegebene Scheidungsverbot zu stützen. Aus dem besonderen Verbot der Ehescheidung folgt somit, daß es eines solchen Verbotes bedurfte. Die Tatsache, daß die Scheidung gegen die Schöpfung gerichtet ist, genügt nicht. Erst die durch Jesus bezw. den "Herrn" aus dieser Tatsache gezogene Konsequenz läßt das Verbot wirksam werden²⁾.

Das Verbot erlangte damit durch das Wort Jesu erst allgemeine Gültigkeit und wurde ein Gesetz, auf das sich Paulus als Gebot des Herrn berief. Das Gegen-die Schöpfung-gerichtet-sein der Scheidung ist nur der Grund für das Verbot. Durch das Verbot soll verhindert werden, daß der Mensch eine im Gegensatz zu Gottes Schöpfungstat stehende Handlung begeht.

Das gesetzliche Verbot der Ehescheidung gilt für das ganze Neue Testament. Es ist das Verbot, das eine Scheidung im Sinne einer Trennung von Mann und Frau verbietet. Die Fälle von πορνεία gelten laut Matthäus-Evangelium als Ausnahmen³⁾.

Dieses neutestamentliche Verbot der Ehescheidung und der ihm zugrunde liegende Begriff folgen nicht dem jüdischen Recht. Dieses sieht in einer Ehescheidung die Auflösung einer Ehe bezw. Verlobung durch Verstoßen der Frau und nicht die Trennung zusammengehörender Partner. Die Auflösung seiner Ehe bezw. Verlobung erklärt der jüdische Mann, indem er in einem Scheidebrief seiner bisherigen Frau erklärt, daß sie nunmehr für jedermann

1) 1. Kor. 7,10. - Zur Identität von Mt. 10,6b; Mk. 10,9; 1. Kor. 7,10 vgl. oben Kapitel 2 V.

2) Ein bloßer Hinweis auf die Schöpfung wäre von Juden- wie Heidenchristen angesichts der Vielzahl von Ehescheidungen in ihrer Umwelt gar nicht als Ehescheidungsverbot verstanden worden.

3) Mt. 5,32: παρεκτός λόγου πορνείας.
Mt. 19,9: μὴ ἐπὶ πορνείᾳ.

erlaubt ist¹⁾. Diese rechtliche Folge ist die Konsequenz des Begriffes der Scheidung. Eines besonderen gesetzgeberischen Aktes bedurfte es darum nicht, um eine dem Begriff der Scheidung entsprechende rechtliche Folge für den Fall der Scheidung zu ermöglichen. Begriff und rechtliche Folge gehörten zusammen. Im Gegensatz hierzu war im Neuen Testament ein besonderes Verbot nötig. Trotz der aus dem Begriff resultierenden rechtlichen Folge kannte das jüdische Recht keine einheitliche Lehre von der Ehescheidung. Hinsichtlich der nicht gebotenen Scheidung gingen die Meinungen auseinander. Einigkeit bestand unter den Rabbinern über die gebotene Ehescheidung.

Trotz der unterschiedlichen Begriffe und ihrer Tragweite im Neuen Testament einerseits und jüdischen Recht andererseits konnte die neutestamentliche Regelung auf die jüdische zurückgreifen.

1) Git. 9,3 (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S.305).

II. Die Beschränkung der Fälle von Ehescheidungen

Die neutestamentliche Regelung bedeutete für den Alltag eine Beschränkung der Häufigkeit von Ehescheidungen.

Ehescheidungen sind in Fällen von πορνεία nach Mt. 5,32 und Mt. 19,9 möglich. Es handelt sich um Fälle einer gebotenen Scheidung¹⁾. Es ist deshalb nach dem Verhältnis dieser Fälle zu dem Ehescheidungsverbot zu fragen.

1. Die Fälle von πορνεία als Ausnahmen des neutestamentlichen Ehescheidungsverbots

Das Matthäus-Evangelium bezeichnet, wie bereits dargelegt wurde²⁾, Ehescheidung in den Fällen von πορνεία als Ausnahmen, ohne eine Begründung zu nennen. Das Evangelium geht bei dem Ehescheidungsverbot davon aus, daß die Ehescheidung eine Trennung der von Gott "zusammengefügt" Mann und Frau ist. Der Mensch wurde als Mann und Frau geschaffen. Somit ist jede Trennung gegen die Schöpfung. Da die Einheit von Mann und Frau durch die Schöpfung bedingt ist, sind keine Fälle denkbar, in denen eine Ehescheidung keine Trennung bedeutet. Folglich muß ein Ehescheidungsverbot, das dieser Tatsache Rechnung tragen will, grundsätzlich gelten. Darum kann es sich in den Fällen, in denen eine Ehescheidung doch möglich ist, nur um Ausnahmen handeln. Die Fälle von πορνεία, bei denen eine Ehescheidung möglich ist, sind somit Ausnahmen des allgemeinen Ehescheidungsverbots.

1) Siehe oben 2. Kapitel II. c), bb).

2) Vgl. oben Abschnitt I

2. Die Voraussetzungen für eine Ausnahme von dem neutestamentlichen Ehescheidungsverbot

Die Möglichkeit für eine Ausnahme von dem neutestamentlichen Ehescheidungsverbot besteht nicht von der Begründung des Verbotes her gesehen. Jede Ehescheidung ist eine gegen die Schöpfung gerichtete Trennung. Es kann darum im Wege der Auslegung keine Ausnahme geschaffen werden. Eine Ausnahme mußte darum besonders zugelassen worden sein, wenn sie legitim sein sollte. Die Ausnahmeregelung für die Fälle von $\mu\omicron\upsilon\nu\epsilon\iota\alpha$ geht auf Jesus, den Geber des Verbotes, zurück¹⁾. Er ließ eine Ausnahme zu und regelte sie zusammen mit dem Verbot. Damit wählte Jesus hier eine dem jüdischen Recht bekannte gesetzgeberische Möglichkeit.

Eine unterschiedliche Regelung war für einen Juden in neutestamentlicher Zeit nichts Außergewöhnliches, wenn sie Gott vollzog. Gott konnte nach Meinung der Rabbiner dem einen etwas geben, was er anderen vorenthielt. Er konnte gleichartige Fälle verschieden behandeln. Er gab Israel den Scheidebrief und anderen Völkern nicht²⁾.

Außerdem unterschieden die einzelnen Rabbiner und ihre Schulen zwischen den verschiedenen Fällen der Ehescheidung. Wenn darum Jesus bei einer Gesetzgebung zwischen einzelnen Fällen unterscheidet, so ist das nichts Besonderes für einen Juden zur Zeit des Neuen Testaments. Es entspricht vielmehr den mannigfachen Unterscheidungen, die er in seinem Recht und zwar im Gesetz, in der Lehre und auch der Rechtsanwendung³⁾ findet.

Es bestand somit trotz der Begründung des Ehescheidungsverbotes eine Möglichkeit, von dem Verbot eine Ausnahme zu machen. Ein Gesetz muß nicht in allen Fällen seiner

1) Siehe oben Abschnitt I.

2) Vgl. p. Qid. 1,58,16 (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S.312).

3) Zur Beziehung von Gesetzeslehre und -anwendung vgl. Kap. 1 Abschnitt I.

Begründung folgen. Eine Unterscheidung zwischen den verschiedenen Fällen in einem Sachgebiet war den Juden geläufig.

3. Die Ausnahmeregelung als Strafe

Das Neue Testament verbietet die Ehescheidung. Es trägt damit der Tatsache Rechnung, daß die als Einheit von Mann und Frau definierte Ehe im Alltag nicht immer so verstanden wird. Die menschliche "Hartherzigkeit"¹⁾, die Mose veranlaßte, den Scheidebrief zu geben, ist nicht mit dem Kommen Jesu aus der Welt verschwunden. Das Verbot soll dieser Hartherzigkeit wehren.

Um dieser Funktion gerecht zu werden, bedarf das Verbot einer Strafdrohung. Sie verschafft dem Verbot die notwendige Beachtung.

Im Neuen Testament wird wiederholt von dem Lohn gesprochen, den menschliches Tun zur Folge hat²⁾. Das gilt auch für das Matthäus-Evangelium³⁾. Der Lohn, den eine böse Tat zur Folge hat, bedeutet wegen seiner Belastung des Menschen für diesen eine Strafe. Auch die Verheißung eines Lohnes enthält wegen ihrer Kehrseite eine Strafe.

Eine Strafe als "Lohn" für einen begangenen Ehebruch stellte die Ausnahmeregelung für einen Juden in neutestamentlicher Zeit dar. Er verstand, vom jüdischen Recht herkommend, die Ausnahmeregelung mit Recht⁴⁾ als Regelung von Fällen einer gebotenen Scheidung. Die gebotene Ehescheidung war für die Frau eine Strafe. Wenn auch die Ehebrecherin nicht mehr mit dem Tod durch Steinigung bestraft wurde, so blieb sie andererseits aber

1) Mt. 19,8; Mk. 10,5.

2) Vgl. Lk. 12,13-21, 36-48, 59; Joh. 13,17; 1. Kor. 5, 1-13 und öfter.

3) Vgl. Mt. 5,21 f; 6,1-4, 14 f; und öfter.

4) Vgl. oben Kapitel 2, II.

nicht straflos. Die Strafe war nur kommerzialisiert worden. Die Frau verlor ihren Anspruch auf Zahlung der Kethubba. Außerdem verlor sie, da ihr Ehemann sich von ihr scheiden mußte, den Anspruch auf den laufenden Unterhalt, den ihr der Ehemann für die Dauer der Ehe schuldete.

Dieses Verständnis der Ausnahmeregelung als Strafe kann von Matthäus beabsichtigt gewesen sein. Er schrieb als Jude für Judenchristen. Er mußte mit diesem Verständnis seiner Ausnahmeregelung rechnen. Hätte er darum diesem Verständnis wehren wollen, hätte er dies sagen müssen und nicht sich auf die knappen Formulierungen beschränken dürfen¹⁾. Damit hätte er sich aber in Widerspruch zu sich selbst gesetzt. In der Vorgeschichte von der Geburt Jesu geht er von einer gebotenen Scheidung aus²⁾. Da es aber für einen derartigen Widerspruch im Matthäusevangelium keinen Anhaltspunkt gibt, ist davon auszugehen, was auch die knappen Formulierungen nahe legen, daß das Ehescheidungsverbot mit einer Strafdrohung in Gestalt der gebotenen Ehescheidung verbunden war.

1) Mt. 5,32 und 19,9.

2) Mt. 1,18-24.

III. Die Rezeption jüdischer Regelungen durch das Neue Testament

Die Ausnahmeregelung ist sehr kurz gehalten. Sie bedarf zu ihrer Anwendung weiterer Ausführungs-Bestimmungen und zwar materieller wie formeller Natur. Diese kennt das jüdische Recht. Sie könnte das Neue Testament darum übernommen haben.

1. Die Rezeption von materiellen Vorschriften

Wie schon dargelegt, meint πορνεία Fälle von illegitimem Geschlechtsverkehr, an denen eine Ehefrau beteiligt ist¹⁾. Diese Definition des Begriffes πορνεία konnte nur mit Hilfe des jüdischen Rechts gewonnen werden. Das Neue Testament verwendet nur den Begriff, ohne ihn zu erklären. Es setzt ihn somit als bekannt voraus.

Zur Folge in Fällen von πορνεία sagt das Neue Testament nur, daß in diesen Fällen das Ehescheidungsverbot nicht gelten soll. Mit der kurzen Bemerkung als solcher ist eine Regelung nicht gegeben. Das könnte beabsichtigt sein. Im Kontext geht es um das Verbot der Ehescheidung und nicht um die Fälle von πορνεία. Andererseits werden aber diese Fälle erwähnt. Sie werden zudem so knapp erwähnt, daß, wenn ein jüdischer Hörer bzw. Leser verstehen will, was gemeint ist, er wie die Definition so auch die Folge dem jüdischen Recht entnehmen muß. Um das Verständnis zu vermeiden, wären besondere Ausführungen nötig gewesen. Sie fehlen. Vielmehr weisen auch

1) Siehe oben Kapitel 2 II.

die tatsächlich gemachten Ausführungen auf ein Verständnis im obigen Sinne. Die Texte sind in diesem Sinne sowohl in Mt, 5,32 als auch in Mt. 19,9 formuliert worden.

Das neue Recht wird ferner in Auseinandersetzung mit dem jüdischen Recht gegeben. Zugleich wird aber mit dem neuen Recht eine Ausnahmeregelung für einen Fall gegeben, die im Sinne des alten Rechts erst verständlich wird. Diese Tatsache kann darum nur gedeutet werden als eine Übernahme des alten Rechts für diese Fälle.

Es wird also der Begriff und die Regelung der Folge für das Recht des Neuen Testaments aus dem jüdischen übernommen. Da der Begriff und die Regelung der Folge aus dem jüdischen Recht übernommen werden, wird das materielle Recht für diese Fälle rezipiert. In Fällen von $\nu\omicron\pi\upsilon\epsilon\iota\alpha$ ist auch nach neutestamentlichem Recht eine Ehescheidung geboten. Die in der gebotenen Ehescheidung liegende Strafe gilt auch in dem vom Neuen Testament bestimmten Rechtskreis.

2. Die Rezeption von formellen Vorschriften

Mit der Rezeption der materiellen Vorschriften ergibt sich das Problem der Regelung des entsprechenden formellen Bereichs der gebotenen Ehescheidung. Zu diesem Problem finden sich im Neuen Testament keine direkten Äußerungen. Aus denselben Gründen aber, die auf die Rezeption der materiellen Vorschriften schließen lassen, ist auch auf die Rezeption der entsprechenden formellen Vorschriften zu schließen. Einer derartigen Rezeption könnten darum nur Gründe entgegen gestanden haben, die in Besonderheiten der formellen Vorschriften begründet wären.

Als zu rezipierende Vorschriften kommen in Betracht der Scheidebrief als Willenserklärung des Ehemannes mit der entsprechenden Kasuistik.

Der Scheidebrief wird im Matthäus- und Markus-Evangelium als Ausdruck der menschlichen Hartherzigkeit bezeichnet¹⁾. Diese Anerkennung der menschlichen Fehlerhaftigkeit verbietet nicht den Gebrauch des Scheidebriefes als Form der hier gebotenen Ehescheidung.

Die jüdischen Gesetze, d.h. die jüdische Kasuistik, wird wiederholt im Neuen Testament kritisiert²⁾. Diese Kritik könnte auch der Kasuistik zum Scheidebrief gelten. Da andererseits wegen des Fehlens eines Systems im jüdischen Eherecht man ohne eine Kasuistik nicht auskam, wurde auch sie - allenfalls mit heute aber nicht mehr erkennbaren Einschränkungen - übernommen. Es wurden also durch das neutestamentliche Recht vom jüdischen an formellen Vorschriften der Scheidebrief als Willenserklärung des Mannes sowie die entsprechende Kasuistik rezipiert.

1) Mt. 19,7 f; Mk. 10,4 f.

2) Vgl. Mt. 12,1 ff par; Mt. 15,1 ff par.

IV. Die Möglichkeit der Rezeption

Die Rezeption eines vor-neutestamentlichen Rechts durch das Neue Testament ist diesem nicht fremd. Man begegnet ihr immer wieder¹⁾. Auch im Bereich des Ehescheidungsrechts wurden außer den genannten noch eine Reihe weiterer Bestimmungen rezipiert. So wurde aus den nicht-jüdischen Rechten für Heidenchristen die Meinung übernommen, daß zur Ehescheidung sowohl der Mann als auch die Frau aktiv legitimiert sei. Deshalb wurde die Ehescheidung ausdrücklich beiden verboten²⁾. Ferner geht Joh. 8 davon aus, daß auch für Jesus der Ehebruch letztlich ein mit dem Tode zu bestrafendes Verbrechen im Sinne von Dt. 22,22 ist. Nur durch eine Art Gnadeneweis Jesu unterbleibt eine Vollstreckung der gebotenen Todesstrafe.

Wenn also die Rezeption einer Bestimmung durch das Neue Testament nichts Besonderes ist und somit möglich war, so ist damit noch nichts über die Voraussetzungen gesagt, die eine Rezeption ermöglichten. Es können sowohl mehr praktische Erwägungen als auch tief verwurzelte Gemeinsamkeiten sein. Ein gewisses Mindestmaß an Gemeinsamkeiten muß in jedem Fall gegeben sein. Andernfalls besteht gar kein Bedürfnis für eine Regelung in dem einen oder anderen Rechtskreis. Da eine Rezeption im vorliegenden Fall stattfand, war ein ähnliches Bedürfnis vorhanden. Fraglich ist aber, wo die Gemeinsamkeiten liegen.

1) Vgl. zur Regelung der Folge in Mt. 18,17 und Lk. 6,22 die jüdische Rechtslage (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S.792; Bd.II, S.159 und Bd.IV/1, S.353-414). - Zur Problematik einer Rezeption des jüdischen Beschneidungsgebotes durch Heidenchristen vgl. Act. 15,1 und Gal. 5,2. Zum jüdischen Beschneidungsgebot vgl. Strack-Billerbeck (a.a.O., Bd.IV/1, S.23-40). - Gleiches Recht für Heiden und Christen ist in 1. Kor. 5,1 und in Röm. 2,14 ff vorausgesetzt. Althaus, (Der Brief an die Römer S.18), sagt zu Röm. 2,14 ff, daß das "Gesetz", das der Heide erkenne, "inhaltlich weithin dem mosaischen Gesetz entspreche".

2) Mk. 10,12 (vgl. Nörr a.a.O., S.106-110; 1. Kor. 7,10 f.

1. Die Voraussetzungen für die Rezeption von materiellen Rechtsvorschriften

Die Rezeption betraf nur die wegen Unzucht gebotenen Ehescheidungen.

Das jüdische Recht gebot sie in den Fällen, in denen nach Dt. 22,22 die Beteiligten mit dem Tode zu bestrafen waren. Das geschah um der Reinheit des Landes willen¹⁾. Die Reinheit des Landes hing von der Reinheit der Ehe ab. Das zeigt eine hohe Wertschätzung der Reinheit der Ehe. Der Aufrechterhaltung dieser Reinheit diente Dt. 22,22 mit einer Strafdrohung. Ebenfalls diente der Reinheit des Landes Dt. 24,1-4. Da eine Ehescheidung möglich war, war eine Regelung für etwaige, sich aus einer Ehescheidung ergebende Folgen notwendig. Dt. 24,1-4 sieht eine Regelung vor für den Fall einer erneuten Eheschließung, falls die geschiedene Frau in der Zwischenzeit die eines Dritten geworden war. Die unterschiedliche Folge in den Fällen von Dt. 22,22 und Dt. 24,1-4 ist durch die Art der Trennung der Ehepartner bedingt. Das ist aber nur von sekundärer Bedeutung. Das eigentliche Anliegen ist, wie der Tatsache einer besonderen Regelung für den Fall von Dt. 24,1-4 zu entnehmen ist, daß eine Frau nicht mehr zum zweiten Mal die Frau eines Mannes werden kann, wenn sie inzwischen die Frau eines Dritten war. Dadurch würde die Reinheit des Landes verletzt werden. Für den in Dt. 22,22 geregelten Fall erübrigt sich eine Dt. 24,1-4 entsprechende Regelung. Nach Dt. 22,22 wird die Ehebrecherin mit dem Tode bestraft. Die Reinheit des Landes ist somit ebenfalls gewährleistet. Hinter den alttestamentlichen Regelungen steht folglich der Gedanke, daß intime Beziehungen einer Ehefrau mit einem Dritten gegen die Reinheit des Landes verstoßen und darum die Ehefrau nunmehr dem Ehemann verboten ist.

1) Siehe Kapitel 1 III, 1 a).

Dieser Reinheitsgedanke war im Judentum zu neutestamentlicher Zeit noch lebendig. Als Fälle einer gebotenen Ehescheidung wegen Verstoßes gegen das Gesetz Mose werden Fälle genannt, die die Reinheit betreffen¹⁾.

Das neutestamentliche Ehescheidungsrecht basiert wie das jüdische auf einer Wertschätzung der Ehe. Die Notwendigkeit einer Strafe bei πορνεία ist Ausdruck dieser Wertschätzung der Ehe. Die Strafe soll vor der Zerstörung der Ehen bewahren. Dasselbe will die Strafdrohung in Dt. 22,22. Die Wertschätzung durch das Neue Testament ist aber nicht in dem Reinheitsgedanken begründet, sondern in der Schöpfungstat Gottes und damit in dessen Willen und Ehre.

Die gemeinsame Wertschätzung hat eine hinreichende Grundlage für die Rezeption der materiellen Bestimmungen des jüdischen Rechts im Neuen Testament. Diese Grundlage wurde noch vertieft durch die ihr zugrunde liegenden Anschauungen.

Diese sind Teil der Glaubensbekenntnisse. Die Ehe als Voraussetzung der Reinheit des Landes betrifft unmittelbar das Verhältnis des Volkes und damit jedes Einzelnen zu Gott. Die Ehe als Ausdruck der Respektierung des göttlichen Willens, wie er sich in der Schöpfung offenbarte, berührt unmittelbar die Ehre Gottes.

1) Keth. 7,6 (bei Strack-Billerbeck a.a.O., Bd.I, S.316).

2. Die Voraussetzungen für die Rezeption des formellen Rechts

Die Rezeption des materiellen Rechts machte ein entsprechendes formelles Verfahren notwendig. Dieses war im jüdischen Recht ausgebildet. Es konnte ebenfalls rezipiert werden, wenn nicht ein neutestamentliches Anliegen dagegen sprach.

Nach jüdischem Recht erfolgt eine Ehescheidung durch einen Scheidebrief, der eine Willenserklärung des Mannes darstellt. Die Ehescheidung ist aber der Dispositionsfreiheit des Mannes nur in den Fällen einer nicht gebotenen Ehescheidung anheim gestellt. In den übrigen Fällen ist ihm die Dispositionsfreiheit entzogen. Trotzdem kennt auch für diese letzteren Fälle das jüdische Recht als Form der Ehescheidung nur den Scheidebrief, der eine Willenserklärung des Mannes ist. Ein derartiges Verständnis des Scheidebriefs könnte seine Rezeption durch das Neue Testament unmöglich machen. Das Neue Testament kennt ein grundsätzliches Verbot der Ehescheidung und könnte deshalb eine Form, die von dem Willen des Mannes her entworfen ist, nicht rezipieren. Da dieses Problem aber in gleicher Weise für das jüdische Recht in den Fällen der gebotenen und darum der Dispositionsfreiheit des Mannes entzogenen Ehescheidung zutraf und trotzdem hier geübt wurde, war eine Möglichkeit gegeben, das formelle Verfahren zu rezipieren. Ein Bedenken hätte jedoch aufkommen können, vielleicht sogar aufkommen müssen. Das jüdische Recht, das den Scheidebrief als Willenserklärung auffaßte, sah in Dt. 24,1 die einzige gesetzliche Grundlage für den Scheidebrief. Darum stand auch für die gebotene Ehescheidung als einzige Form der Scheidebrief zur Verfügung, obwohl er eine Willenserklärung war. Das Neue Testament, das Dt. 24,1 verwarf, hätte darum eine andere Form wählen können, oder richtiger, wählen müssen, um herauszustellen, daß im Falle

einer gebotenen Ehescheidung das Ehescheidungsverbot nicht willkürlich durchbrochen wurde. Ein anderes Verfahren wählte das Neue Testament aber nicht. Es rezipierte das jüdische Verfahren, das auch in den Fällen einer gebotenen Ehescheidung angewandt wurde und sich offenbar bewährt hatte, wie die Quellen zeigen, die nirgends einen Anhaltspunkt für etwaige derartige Konflikte enthalten.

Zum Richter über die Frau wurde der Ehemann in den Fällen einer gebotenen Ehescheidung. Diese Funktion des Mannes bot den jüdischen Quellen zufolge keinen Anlaß, diese Regelung abzuschaffen oder auch nur abzuändern. Darum konnte dieses Verfahren auch für eine gebotene Ehescheidung im Sinne des Neuen Testaments Anwendung finden. Es konnte rezipiert werden. Die Voraussetzungen waren dazu gegeben.

Das gilt aber nur dort, wo das formelle jüdische Ehescheidungsrecht uneingeschränkt rezipiert wurde. Das formelle jüdische Ehescheidungsrecht setzt voraus, daß der Ehebruch von der Frau aus gesehen wird und zur Ehescheidung allein der Mann aktiv legitimiert ist. Diese Voraussetzungen sind für den Strafcharakter der gebotenen jüdischen Ehescheidung notwendig.

Bei einer Rezeption dieses Rechts für Heidenchristen hätte das wegen der bei ihnen üblichen Aktivlegitimation von Mann und Frau zu einer unerwünschten Konsequenz geführt. Der Frau hätte auch das Recht zur Ausstellung des Scheidebriefes eingeräumt werden müssen - wenn man die Heidenchristen entgegen den sonstigen Gepflogenheiten¹⁾ hier nicht ausnahmsweise doch unter das jüdische Gesetz zwingen wollte. - Damit hätte man

1) Vgl. Gal. 2,11 ff; Act. 10,1 ff; 15,1 ff.

die Frau zum Richter des Mannes in den Fällen gemacht, in denen dieser eine *πορνεία* beging. Eine solche Stellung der Frau wäre aber selbst für Paulus nicht akzeptabel gewesen. Auch für ihn ist der Mann das Haupt der Frau¹⁾.

Es hätte darum höchstens zu einer Rezeption formellen Rechts für die Fälle kommen können, in denen der Mann über einen Ehebruch seiner Frau zu befinden hatte. Dies hätte jedoch bedeutet, daß Heidenchristen einer jüdisch-rechtlichen Regelung unterworfen worden wären. Das lehnten aber Paulus und andere Glieder der jungen christlichen Gemeinden ab.

Dieses Dilemma führte vielleicht dazu, daß Paulus und die für Heidenchristen schreibenden Evangelisten die Ausnahmeregelung zugunsten eines ausschließlichen Ehescheidungsverbots preisgaben²⁾.

Das formelle Recht der jüdischen Ehescheidung wurde also nur in beschränktem Umfang durch christliche Gemeinden rezipiert. Nur judenchristliche Gemeinden konnten es rezipieren.

1) 1. Kor. 11,3b.- Zur Stellung der Frau vgl. auch z.B. 1. Kor. 14,34; Eph. 5,22 ff; 1. Tim. 2,12.

2) Daß Paulus, Markus und Lukas in diesem Punkt das Problem der Verkündigung der zunächst an Juden gerichteten Botschaft nicht zu lösen vermochten, zeigt die Tiefe dieses Problems und läßt ahnen, mit welchen Schwierigkeiten die Verkündigung an die Heiden grundsätzlich verbunden war. Die Schwierigkeiten waren sicherlich nicht nur persönlicher Natur, wie Gal. 2,11 ff eventuell nahelegt.

V. Zusammenfassung

Die neue Auffassung des Neuen Testaments von der Ehescheidung steht im Gegensatz zur jüdischen. Diese geht von der Schöpfung und dem Willen Gottes aus, wie er sich in der Schöpfung zeigt, und jene von dem Gesetz, wie es Mose gab. Demzufolge ist die Ehescheidung einmal die widernatürliche Trennung der in der Ehe *v e r - e i n i g t e n* Partner und einmal die Auflösung der Ehe als einem Rechtsverhältnis.

Diese unterschiedlichen Begriffe entsprechen moderner Begrifflichkeit, bezeichnen aber doch ziemlich genau die historischen Vorgänge. Die Wahl dieser Begriffe wurde bedingt durch das Fehlen einer eigenen Systematik und damit Begrifflichkeit des jüdischen und neutestamentlichen Rechts. Das neutestamentliche Recht ist aufgrund der besonderen Quellenfrage nicht leicht zu erheben. Ähnlich schwer ist das jüdische Recht zu erkennen. Hier liegt der Grund aber nicht in den Quellen, sondern in der Natur des jüdischen Rechts, das kein System kannte und nur durch Auslegung alttestamentlichen Rechts gewonnen wurde.

Die unterschiedliche Auffassung der Ehescheidung in beiden Rechtskreisen bedingt eine unterschiedliche Regelung. Der jüdischen Regelung mit ihren materiellen und formellen Voraussetzungen der Ehescheidung steht auf neutestamentlicher Seite ein grundsätzliches Ehescheidungsverbot gegenüber. Das neutestamentliche Verbot wird dem Matthäus-Evangelium - und auch, soweit vergleichbar, dem Markus-Evangelium - nach von Jesus bewußt im Gegensatz zur jüdischen Regelung unter Aufhebung dieser Regelung erlassen. Im Streitgespräch mit den Pharisäern ergeht durch ein in Jesu Autorität begründetes "Ich aber sage euch" die neue Regelung.

Paulus weist auf die Regelung als ein Gebot Jesu und damit verbindliche Regelung hin, und er drückt diese Tatsache durch eine entsprechende Wortwahl - παραγγέλλω - aus.

Von dem grundsätzlichen Ehescheidungsverbot gibt es nur eine Ausnahme, die Fälle von πορνεία. Um was für Fälle es sich dabei handelt und welcher materiellen und formellen Regelung sie unterliegen, wird vom jüdischen Recht übernommen. Im Neuen Testament wird keine Regelung gegeben. Sie werden nur als Ausnahmen des Ehescheidungsverbots genannt. Es nennt sie bloß das Matthäus-Evangelium. Da es die einzige neutestamentliche Schrift ist, die eine klare, eindeutige, in sich geschlossene und als solche in die historisch gegebene Rechtssituation passende Stellungnahme des Neuen Testaments zur Ehescheidung ist, ist von ihr auszugehen¹⁾. Die Stellungnahme des für Judenchristen geschriebenen Matthäus-Evangeliums geht wie das jüdische Recht von der Identität der Glaubensgemeinde mit der Rechtsgemeinde aus, so daß zwischen religiöser Zulässigkeit und Rechtsgültigkeit einer Ehescheidung hier wie dort nicht unterschieden wird. Von dieser Identität gingen auch die anderen neutestamentlichen Schriften aus, die an Christen in einer heidnischen Umwelt gerichtet waren.

Die so weitgehende Rezeption des jüdischen Rechts durch das Neue Testament hinsichtlich der Fälle von πορνεία trotz der unterschiedlichen Begriffe wird ermöglicht durch eine trotz aller Unterschiede beiden Rechten gemeinsame Wertschätzung der Ehe als Ausdruck eines

1) Eine Uminterpretation in diesem Sinne durch den Evangelisten scheidet deshalb aus. Er hätte alle Faktoren berücksichtigt, ohne einen zu übersehen bzw. falsch zu bewerten. Markus und Paulus wären außerdem in ihren in sich widersprüchlichen Texten unverständlich, wenn man sie nicht als mißglückten Versuch einer Uminterpretation jüdischer Vorschriften für Heidenchristen versteht.

intakten Verhältnisses Gott-Mensch und der Bemühung, dieses Verhältnis durch eine Strafdrohung zu gewährleisten. Ferner ist dem Neuen Testament eine Rezeption von Regelungen auf anderen Gebieten nicht unbekannt. Schließlich ist auch dem Neuen Testament eine Wertschätzung des Gesetzes eigen. Es stellt Matthäus den Antithesen der Bergpredigt das Wort als ein Wort Jesu voraus¹⁾:

"Denkt nicht, daß ich gekommen bin,
das Gesetz oder die Propheten aufzulösen;
ich bin nicht gekommen aufzulösen,
sondern zu erfüllen".

1) Mt. 5,17.

LEBENS LAUF

Am 11.12.1935 in Breslau als Sohn des Angestellten Kurt Nembach und seiner Ehefrau Ilfriede geboren: deutscher Staatsangehöriger: Reifeprüfung am 28.2. 1956 am staatlichen Max-Planck-Gymnasium in Düsseldorf: Studium der Theologie und später auch der Rechte in Wuppertal (2 Semester), Basel (3 Semester), Bonn/Köln (8 Semester), Heidelberg (5 Semester): am 31.7.1961 Bestehen der ersten theologischen Prüfung; am 27.8. 1962 Promotion in evangelischer Theologie; am 11.1. 1965 Bestehen der ersten juristischen Staatsprüfung.

difo-druck schmacht · bamberg